



سديد شرح تهيد

مكتبي

يا كليلج

ملك العبد المذنب
الراعي العفو من الملك الكبير
محمد الجلال القادري
عقوله عفو عنه
وكلمه
امين

سديد شرح تهيد

في غلال كلام

سديد شرح تهيد
مكتبي

احمد الله على نعمائه التي لا تحصى
انعامه على الكائنات
حرره محمد الرضي
عقوله عفو عنه



فان من نعم الله تعالى
في الدنيا والآخرة
ما لا يحصى

٤٠٩

١٤٥
١٥٠

Süleymanî Kütüphanesi
Kış 2004 ZARF
Yeni
Ekinav 309

الحمد لله الذي لا يتخلى عما مدحه الابل التوفيق على عباده المتواليين ولا يتدنى شأنا
 شكره الا بالتحقيق طيبه المتوافيه والصلوة على من اكرم ختم النبوات والمجرات
 الشكائتة واعلى شأنه بالنبات الظاهر المتصرون ومما فضل الخلق اجمع
 وعلى له الطيبين الطاهرين صلواته ينزل بها عظام من الانام عنا في الدنيا وينصا
 سرادق الرحمة اليسا في العقبى وبعد لما يتودق فلم املأ الكافي الى
 الاكمل لا تخرج في اثار الانعطاف الى ما هو الا في الاشتغال والافتقار الى المشرق
 ما هو الا صل في علومه لك سلام ولا حقا اياضاح ما هو العدة في الاعظام
 وهو علم الصلحان والهادي الى دار السلام وهو كما قيل في المصداق ان احق
 العلوم بالهداية واصدقها في الهداية علم التوحيد وهو المقسم بالقاعدة والتمهيد
 وما سواه من العلوم ينسب اليه انتساب التوقيفات والقياسات لا يعلم
 الشريعة لا تستقل نافذة قبل التيقن بصحته وللدليل المعسر والتاويل والاختار
 والافار علم التوحيد على العلوم رتبة واقواها دليله واو ليها بان يتخلل له سبيله
 واعتمها منافع وافوزها منافع الا ان التوغل في جزايره ومناهيله وتدريج شواهدهم
 على طووعه على ضعيف الغريسة ومخالفة لهجته الخبيثة لا يستبيل الشوق على استند
 عا الشبهة او لضعيف البصيرة مع شيوخ المشبهة الغريسة كما لا يقوم للسبيل
 اصول الحشيشة كما تظلم الشمس ابعصار الحفا فيشر الى اخره وراى في ذلك التمهيد
 من الملقط والمعنى شيق النظم والفحوى له اسننة النكات النظرية د اشاكلو
 المؤثرة في شفا في شويديا الى خصوص فتش مداهم زاهرين بكسر قمارهم وتبؤدهم
 خاسرين بنحقيق ما زلهم وللقدر استمررت لحيى لدقايق واستكنت الاجور لموتها

شكره

اصار
فانصار

الشعر

القصيدة
الطسقة

ناجوس

بكم وفي الخلق فادرت انما لكشف يحيى فيها وادفع كوفها واذبت ما يدعها من السوء
 الموحدة بتاتة الاجابة الموقية وطال ما كنت في تديل توحيده بالتوئين ولكن كنت انا جوس
 ان يكون ذلك البنا من غير توثير فلما اجر نتم الفتح فون التواطؤ في الالة من بان
 يتخلى من العيون الانجاس قلت لذني سرق الان بالانبا من قبل الانبياس من
 مستعين بالله الذي ن وعليه للتكلاف م دوامة التقييد وسائر مصنفات
 المصنف وهو الامام الزاهد المحقق الكامل المدقق رئيس اهل الفضل والبراعة
 عمدة اهل السنة والجماعة سيف الدين ابو المعين شيمون محمد بن محمد المكي النسفي رحمه الله
 بلغني برواية الامام الرباني العامل الصمداني مولانا حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر
 البخاري رضي الله عنه واثابه الجنة قال العالم اخبرني العلامة العالم استاذ بني ادم
 الاستاذ الكبري شمس الدين محمد بن عبد الستار بن محمد العمادي الكردري قال اخبرني
 شيخ الاسلام صاحب الهداية برهان الدين ابو الحسن علي بن ابي بكر بن عبد الجليل بن خليل
 الريشدي في المطرغينا في قال اخبرني في الشيخ للامام الزاهد ضياء الدين محمد بن الحسين
 بن ناصر بن عبد الرحمن بن النوسخي قال اخبرني في الشيخ
 الامام علاء الدين ابو بكر محمد بن محمد بن احمد بن محمد السمرقندي قال اخبرني في الشيخ الامام
 سيف الحق ابو المعين النسفي وهو المصنف رحمه الله قوله رحمه الله الحمد لله الذي
 لا يخل على نعمه الا بنعمه منه مجرده اي لا يكر احد ان حمد الله تعالى على نعمه واحده كما
 مبصا والجيش مثلا او بطش اليد بل وصحة البدن لان توفقه الله تعالى لئلا يحد
 الذي حمد الله تعالى على تلك النعمة المعينة ثم الوقى اي اثر الموقية من الله تعالى
 في حقه فوجر عليه حمد الله تعالى على اثر تلك النعمة ولا يمكن ان حمد الله تعالى على اثر ذلك
 الموقية

الاجابة
الاحكام

شيخ الاسلام
علاء الدين

مقدم

العمدة والناجوس

هو علم من الله تعالى الى الابان النور والبال وكذا في الرابع والخامس الى ما لا يتناهى في جميع
 العبد عن ادائه واحدة صدرت من الله تعالى فكيف مع الجميع واذا عن العبد عجز عن
 ادائه حمد الله تعالى كما هو حقه واقربا حاطة نعم الله تعالى عليه من طاهر وباطن واستعمل
 بامثال وامر والالاهة عار كتاب تواصية منصرفا الى الله لا ينجى بقوله
 الله تعالى من الجاهل من المشاك من عن هذا قيل يعرفه العبد عجز عن ادائه شكر نعم الله تعالى
 عليه يشكر منه وانما فسرنا الجمع بالواحدة بقوله اي لا يمكن لاحد ان يحمد الله تعالى على نعمه
 واحدة لما ان المراد من الجمع المذكور في الكتاب بقوله لا يمكن على نعم المفردة وذلك لوجوب
 احدها ان هذا الذي ذكره من ان نعم الله تعالى لا يمكن ادائه شكرها الا بسبب من هو هو
 جديد من الله تعالى لا يسوق على جميع النعم بل النعمة الواحدة ايضا كذلك والثاني ان الجمع
 اذا كان من تبع على الجمع لا يمكن من على ما دونه والبال ان جميع النعم لو كان على
 حقيقة لا يحتاج الى مثل هذا المقرر بل لا يمكن حده الا بنعم جديدة وهي التوفيق
 فان جميع النعم على طريق التعداد لا يمكن احدا ايضا بدون ادراج التوفيق لان نعم
 الله تعالى من الطاهر والباطن مما لا يحصى من سعة الهواء وبسطة السماء وامتداد
 الارض والجماد واتواع الاطعمة وتركيب اجزاء الادوية من قرنه الى قدره جزئ اجزاء
 على وفق ما يقتضيه مصلحة الادي من طاهر وباطن مما لا يعد ولا يحصى محيى لا يحتاج
 الى تعيين حده ولا استثناء بالنعم المتحددة وهي التوفيق ذلك مما ياباه اللفظ
 ولا يصح ذلك الوجه مع علم هذا ان ما ذكره من صفة الجمع ليس بقدر على حقيقة مفيدة
 ذلك الجمع لقاص ذلك ليفيد ان افراد جميع وهو صفة بهذا الذي ذكره هو ان كل فرد
 من افراد نعم الله عليه لا انعم مستجد من الله تعالى وهي اثر التوفيق وان قيل بل من
 على هذا استثناء الجمع

خبر
 كما في النعم
 للجمع

الحمد لله

من النعم الواحد فاجمهم قلت يدرج فيها الاحوال فقال لا نعم على نعمه واحد منه في جميع
 الاحوال الاحال تحدد نعمه اخرى هي اثر التوفيق كما لو قل لا يترك تيد الا بلباس
 جديد اي لا يترك هو من الاحوال الا في حال تلبس بلباس جديد وكذا هنا وان قلت لم الجمل
 تاويل النعمة المستجدة نعم القدرة التي هي متغايمة للمفارقة لا استطاعة متغايمة
 للفعول عند اهل السنة والجماعة ولا يتأتى فعل الجهد بدون ملك استطاعة او نعم
 اللسان وقوة التكلم والعقل والحيث ما ان اداء الجهد على نعم لا يتصور بدون هذه
 النعم كما جعلها تاويل ذلك غير كملت لظهوره في ذلك عندك بادلة طاهرة احدها
 ان بيان حكم الجمل اباي خلد من بيان الجمل الامر به والمصرف لله الله او ذك ما قلته بعينه
 في تبصير الادلة في ثبات الرسالة في بيان القول بوجوبها بقوله تحفقه انه لا يمكن من
 نعمه اداها مثله لا يتوق من الله تعالى في تيسير منه عليه ذلك ذلك نعمه جديد يتلقا بله الشكر
 ولا يتوصل الى شكرها الا بتوفيق اخر هكذا الى ما لا يتناهى فاذا اعلى هذه القضية
 لا يمكن للعبد الخروج عن شكره على ذلك المفسر او من حمله على غيره والبال في الاستطاعة
 كما تشترط مقارنتها بالفعل الطاعة فكذلك تشترط مقارنتها بالفعل المعصية وان كان الحاف
 وموصية العاصي لا يتحقق بدون الاستطاعة وبذلك الاستطاعة ليست بعممة بل
 هي خذلان محض فيجب على العبد ان يتقوه منها بعصية ولا يتقوه احد من النعم بعصية
 الله تعالى واما التوفيق فلم يستعمل الا في المعصية على الطاعة والنجس فكان هو الحق من
 غيره ان يراى والثالث ان القضي الامام ابا زيد رحمه الله حول اشتراط الاستطاعة
 المقارنة من قبيل العدل الامن قبل الفضل والمعنى يقتضي ذلك ان ايجاب الفعل بدون
 الاستطاعة تكليف باليسر التوفيق وقد تقرر الله منه بقوله لا يكول الله نفسا الا
 وسعها ولو طاعت النعمة

الحمد لله

انما يتصرف الى اثر الفضل الى اثر العدل في متنفذ هم الدار الرابع هو النقل المستفيض
من الاسرار العظام والمشهورين الى انما جود تلك النعمة في اللسان والعقل
والحيوية فامر ظاهر العباد لو جهم احدهما ان الرجل العاقل اذا قال الحمد لله على جميع
نعمائه كان قاضيا على اداء شكر جميع نعم الله كفاية حق من عجزه النعمة غير عاجز
عنه على قوره هذا الكلام والاجماع منعقد بشكر الله على ان العبد عاجز عن اداء شكر نعمة
واحدة صدرت عن الله تعالى كما هو حق كان هذا على خلاف الاجماع فلا يصح والثاني ان
هذه النعمة وهي نعم اللسان ونعم العقل ونعم الحيوة كانت مقطوعة للعبد قبل قوله
الحمد لله ولم يتجدد هذه النعمة عند قوله الحمد لله ولم يتجدد لفظ الشكر وهو قول الجمهور
الذي لا محل على نعم الابنعة متجددة الى اخره يقتضي تجدد النعمة التي تجدد عند قوله الحمد
لله ولم تكن تلك النعمة قبل قوله الحمد لله ولا يصح ذلك الاعلى التفسير الذي قلنا من تجدد نعم
السوق وتزديدها وهذا ظاهر فان قلت المناسبة تحصل من شكر الحمد والتعظيم
على الوجه الاول كما ذكره غيرك وهو جعل النعمة المتجددة الاستطاعة المقارنة للقول
فان هذه المسئلة من ما يدل الكلام على ما يحى ان شاء الله تعالى في مكان المصنف رحمه الله
مراعيا لما قيل ان ذكر الحمد متضمن للتأليف من شريط الحمد والتعظيم
فما وجه المناسبة بينهما على الوجه الذي ذكرته بان النعمة المتجددة هي التوفيق من
من الله تعالى قلت اعظم المنااسات انما يحصل فيما قلت وذلك ان التعرض للاشارة
الى سبيل الاستطاعة انما يحصل للمناسبة بينهما في مدة فردة لا غير التعرض
بالاشارة الى ما قلنا حصل للمناسبة بينهما على وجه الشمول على مسایل الكلام
صلاها اذ المقصود من علم الكلام والغرض من الحمد لله تعالى بان الموصوف
بصفات الجمال ومعرفتهم بالعبودية والنقص والذل والافتقار الى الله تعالى

عليه

اي المصنف
وهو التمهيد

ص

لما في العبد لما عرف عجزه عن اداء شكر نعم الله تعالى كان عارفا لله تعالى بان المصنف
بجميع النعم من خلق السموات والارض مع بساطتها وسعتهما ووصولها فتم الى
العبد وعلمه بان السماء سقف مرفوع فوق الناس بلا عدد وفيها الشمس والقمر قد خلقا بها
من النور والحر والبراري والجمادات والنباتات والحيوان والانس والجن والانس والجن والانس والجن
والنور والحر والبراري والجمادات والنباتات والحيوان والانس والجن والانس والجن والانس والجن
بها في ظلم البراري والجمادات والنباتات والحيوان والانس والجن والانس والجن والانس والجن
لهم حتى اتخذوا منها الاكن والبتون ووضع عليها جبالا مع ما اودعها من انواع الحيوان
والدواب والفضة وكذلك ما خلق من الهواء بين السماء والارض من اجل النعم لما ان النسيم
البارد من الهواء يصل الى خياشيمهم الا يري ان من منحه منه بالاختلافه وخياشيمهم لم يلبث
ان يوت على ما ذكره اهل التفسير في قوله تعالى ان تخلق السموات والارض لم يصح لا يفدر
على اداء شكر نعمه واحدة في حق الابنعة اخرى لترا في نعم التوفيق عليه فكيف عن الجميع ومن
كان عاجزا عن تنفيذ قدرته على شئ كان عاجزا عن خلقا حادثا من كان موصوفا بصفات الجمال
كان قادرا واما قدما جبالا سمعا بصيرا واذقا محظيا مميتا وعنده كل من الاوصاف
الحميدة لما ان في هذه الاوصاف العجوة نقصان الله الموصوف اعلم ان المصنف رحمه الله
في حطبة الكتاب جعل الا لفظ المدح في الشجع الما في تفسيره الا لفظ المدح في
الشجع الذي قبله هو الاثم كافي النعم مع المنزلة والوفاء مع الامانة والاحكام
مع الانام على هذا المعنى ان يكون مع الحمد والشكر واجدا فهو كذلك وما يرجع الى المقصود اجمالا
اذها جميعا موضوعا لاظهار المحبة في حق الموصوف بالصفات الحسنة ولكن يتقارن
في التفصيل قال في الكشف والحمد هو الشكر والثناء على الجميل من نعمه او غيرها نقول حمد
الرجل على انعامه حمدته على حسبه وشكره اذ الشكر هو النعمة خاصة ولذلك قال في الصحاح
الحمد من الشكر كذا يورد في اللسان كذا لكونه في القول والحواج قال الشكر

بجميع

نصف الثمار

خياشيمهم

ولكنها

اذ لا فضل على المتبوع كان افضل على الاقبح كلها وقوله وقايد الجباري المتجاوزين
 لهما، وفتح الياء ليوازن البشر جمع الياء على الغيبة اي المختار قال في المغرب قوله
 مخيرين الله تعالى المختار واما قال وقايد الجباري ان امتدح خير الامم قال الله تعالى كنتم خير
 امم اخرجت للناس في هذه الامم كان قاييد الجباري لا محالة والكلام في قاييد الجباري مثل
 الكلام في سيد البشر في وقوع المصاف واصافة لفظية صفة للمعنى وقوله
 صلوة هي منصوبة فصب المفعول به من قوله والصلوة اي اصل صلوة الى منصوبة فصب
 المفعول المطالب به ايضا كما في الخطبة الحمد لله حمدات كثير وقوله جارية وكاسية
 صفتان لصلوة ومعنواهما قوله لم يرضاه ولشفا عنه قدما على عاملها للمخافة وذا
 الاختصاص لاهتمام وادخل اللام فيها وان كانت الجارية والكاسية متوحدتان في مفعوليهما
 بدون اللام لان اسم الفاعل صغيف في العمل لان عمله بسبب المشابهة للمفعول المضاد لا بطريق
 الاستعداد وعندنا خير عن مفعوله يستند ضعفه فيجوز ذلك المضعف باذلال اللام في
 معموله كما في قوله تعالى والذين هم للوكة واعلوا الا وكان الفعل يضرع عن العمل عند
 تاخره عن معموله كان تقديره اصلي صلوة جارية لم يرضاه وكاسية لشفا عنه الموقبات
 الملهمات والاعوام الا انهم قد طلبوا في قيل الطال كان سلطان سمي قد وقيل وزيد
 النور النجاة والظفر بالجبر والارادة هذا المعنى الثاني في قوله دخول الباء في مفعوله وهو
 قوله بالصلوة في الدنيا الامور في الدنيا الامر يقال امر فلان امر بالضم اي صار امرا والمصدر
 الامارة وقال آل اله من وعيت يؤولها اوله وايا لا اي سائرهما والايالة السياسة
 وفي كلام بعضهم قد التواويل علينا الصلابة الاستعداد من حشر في التعصب عصيت
 كودن ما كاد له من الجبر يعني المكره من حشر مغل يا في الامر المكيد وقوة التي هي مقاربة
 القول فانه قد علم معتقداوي وليس كذا اللغز المستر اوله تغذية البكر بالام بل قال كاد يكره
 ومنه قوله تعالى فكيدون جميعا لا تنظرون ولا تجد ذلك في اللغة الباهرة التي تشرح جميع الفصحى

قال
 مولانا حامد الدين
 القضاة في هذا

على ما تقرر

في قوله تعالى والذين هم للوكة واعلوا الا وكان الفعل يضرع عن العمل عند تاخره عن معموله كان تقديره اصلي صلوة جارية لم يرضاه وكاسية لشفا عنه الموقبات الملهمات والاعوام الا انهم قد طلبوا في قيل الطال كان سلطان سمي قد وقيل وزيد النور النجاة والظفر بالجبر والارادة هذا المعنى الثاني في قوله دخول الباء في مفعوله وهو قوله بالصلوة في الدنيا الامور في الدنيا الامر يقال امر فلان امر بالضم اي صار امرا والمصدر الامارة وقال آل اله من وعيت يؤولها اوله وايا لا اي سائرهما والايالة السياسة وفي كلام بعضهم قد التواويل علينا الصلابة الاستعداد من حشر في التعصب عصيت كودن ما كاد له من الجبر يعني المكره من حشر مغل يا في الامر المكيد وقوة التي هي مقاربة القول فانه قد علم معتقداوي وليس كذا اللغز المستر اوله تغذية البكر بالام بل قال كاد يكره ومنه قوله تعالى فكيدون جميعا لا تنظرون ولا تجد ذلك في اللغة الباهرة التي تشرح جميع الفصحى

اذ لا فضل على المتبوع كان افضل على الاقبح كلها وقوله وقايد الجباري المتجاوزين
 لهما، وفتح الياء ليوازن البشر جمع الياء على الغيبة اي المختار قال في المغرب قوله
 مخيرين الله تعالى المختار واما قال وقايد الجباري ان امتدح خير الامم قال الله تعالى كنتم خير
 امم اخرجت للناس في هذه الامم كان قاييد الجباري لا محالة والكلام في قاييد الجباري مثل
 الكلام في سيد البشر في وقوع المصاف واصافة لفظية صفة للمعنى وقوله
 صلوة هي منصوبة فصب المفعول به من قوله والصلوة اي اصل صلوة الى منصوبة فصب
 المفعول المطالب به ايضا كما في الخطبة الحمد لله حمدات كثير وقوله جارية وكاسية
 صفتان لصلوة ومعنواهما قوله لم يرضاه ولشفا عنه قدما على عاملها للمخافة وذا
 الاختصاص لاهتمام وادخل اللام فيها وان كانت الجارية والكاسية متوحدتان في مفعوليهما
 بدون اللام لان اسم الفاعل صغيف في العمل لان عمله بسبب المشابهة للمفعول المضاد لا بطريق
 الاستعداد وعندنا خير عن مفعوله يستند ضعفه فيجوز ذلك المضعف باذلال اللام في
 معموله كما في قوله تعالى والذين هم للوكة واعلوا الا وكان الفعل يضرع عن العمل عند
 تاخره عن معموله كان تقديره اصلي صلوة جارية لم يرضاه وكاسية لشفا عنه الموقبات
 الملهمات والاعوام الا انهم قد طلبوا في قيل الطال كان سلطان سمي قد وقيل وزيد
 النور النجاة والظفر بالجبر والارادة هذا المعنى الثاني في قوله دخول الباء في مفعوله وهو
 قوله بالصلوة في الدنيا الامور في الدنيا الامر يقال امر فلان امر بالضم اي صار امرا والمصدر
 الامارة وقال آل اله من وعيت يؤولها اوله وايا لا اي سائرهما والايالة السياسة
 وفي كلام بعضهم قد التواويل علينا الصلابة الاستعداد من حشر في التعصب عصيت
 كودن ما كاد له من الجبر يعني المكره من حشر مغل يا في الامر المكيد وقوة التي هي مقاربة
 القول فانه قد علم معتقداوي وليس كذا اللغز المستر اوله تغذية البكر بالام بل قال كاد يكره
 ومنه قوله تعالى فكيدون جميعا لا تنظرون ولا تجد ذلك في اللغة الباهرة التي تشرح جميع الفصحى

وزن
 العينة

او
 الغيبة

الامر

فيه

الغلبة

العمل عند تاخره عن معموله

ويُفهم بلاغة البلاغة وهي لغة القرآن قوله تعالى فيكيدوا لكيدا فلي به حجة فمما كان ذلك خضرة
الضميرين واجمال الى من فاز وقوله الماحلة فصير التثنية راجع الى الصلوة والصلوة
والنصب والضميرين راجع الى من فاز وهو اسد من قوله مما كان ذلك اي فام احدهم اهل
الاصواء والبدع ان يرفع هذا الامر في الحقوي والبدع لا حرج من هذا الوصفان هذا
المجيدان اللذان فيه وكما الصلاة في الدين والنصب للمدح المستمع على ان يوصف صيد
الكايدين ويحب سعيه في كيدهم ثم كان كيد في صلاة حتى يودي كيد لا خندا الى قتله
والصمران في كيد وسعيه يرجع الى الكايدين الصميرين في راقته وفي يرق حسام
وفي اذ اقترع ترج الى من فاز وفي قوله دمه وفي آياته وفي له وفي جناحه يرجع الى الكايدين الملام
للموت وقوله ما اتيه اي الذي قد ووهي اشارة الى من هو فضل النعم والى
وهو ان المقول ميت جليل فالفضل كان مقدما من الدنيا في ختمه صابنه ثم ههنا استوار
الاذاقه لقتله رشح تلك الاشارة بذكر الحاس كما استعمل هذا فيما اشتهر الاصمعي
من لم يمت غبطة ميت هرق للموت في المشرق ذابها فان مات فلان غبطة اي صحها
شبابا وقوله والعطف معطوف على قوله بالصلابة وهو الاشارة الى عطف
عليه اي شفتت عليه جمع هاتين الصفتين في جملة حتى الصادرة من ان العلم في قوله تعالى
والذين معك اشداء على الكفا ورحما بينهم على ما اجتاز بها اي ما من تلك الحضر وهي حصة
الامير احدهم العلماء الا قد تده نعم الا مير فيها والعرف جمع الا غرة وهو الا تبين
مكان الغرة البيض لطيف متراد فير كذلك استعارها الاحسن النعم وافضلها وقيدة بها احسن
الصبر البارز في قيدة لاجل في راحة الحضر والثلثة الاخرون فاز وهو لا مروت من اونس البئر لم
يتابد هذا الكلام ابتداء عام وقع موقع التعليل للصلاة للامر المعنى انما يتقيد تلك الحضر كل من
منها لمصادفة في الاحسان في العظم والفضائل الكريمة ان من اونس البئر يتا بدعي هركه
والاشد اذه شؤذ بنيكوي ان كسر ان يكيوي سكر برة وقوله ومن وجد الاحسان

2 الدين

وجهم

شبه

اجسام والعظام

مترجم

في ازان كراذر

ضمه

مدا تعيد اخر بيت غنمه في كلامه وقوله وقيدت نفسي ذرا كحجة ومن وجد الاحسان قيدا
تقيدا الذي بالفتح كل ما استرته يقال لنا في طلق لان في ذراة اي في كنفه وسنره وقوله
وبفضل كثر معطوف على قوله بالصلابة في الدين ولما اعاد الباء التي هي صلة فاز ليعود عن المعطوف
عليه الا يرى ان قوله والعطف على اهل الدين لما لم يبعد عن المعطوف عليه مثل قوله لم يبعد حرف
الباء فان هذا فطير اعادة حرف في قوله ايوز صم انكم اذ اتمتم وكنتم ترابا وعظاما
انكم كن حرج فانها بعد ذكر خبر ان عن ان اعادها عند ذكر الخبر متصل بها ان المصنف
وجه السلام ذكر كل وصف من اوصاف هذا الطال من حصول الصلابة والنصب للدين المستقيم
والعطف على اهل العلم الفصل الكثير من خصوصيات ذلك الوصف وتناجيه متصل بذلك الوصف
فلذلك ذكر قوله قد تذللت له صوابه اي صواب الفضل وكذلك الضمان في شؤ اوده وتوافره
واو اوده وقلة ذلك راجع الى الفضل واما الضمير في طراجه فراجع الى الطال ولا ادرى كيف
يوقع الملك في الكلام من يرجع الضمان كلها الى الطال الذي هو الممدوح اذ اجتماع معنى الكلام
مع دل المعنى الشطون كاجتماع الضمير مع النور والشوارد والنوافر والادب على متقارب المعنى
فتنوا في اعلى قلله يقال تنوات من لا اي نراية والقلة اعلى الجبل اليها الحسن من المنه في الرجل الكبير
وهو مني الحلق نرود اليمن قيل الحلة اذا رودة اولا يعني حلة حتى يكون ثوب من هذا عباره عن اتقانه
ورسوخه في علم الفضل وريادة تغلغلها انغماسه لاجل زفرايد في خاراه وعوضه لاجل جواهره
في تياره ولحم ان ييسر يبدل الشوارد ونوافره واو اوده ما حصل له من خوفه عن ايب اللغز
وبالتبوء في اعلى قلله والترين بهي حلة ما حصل من اتقانه علم النحو ومعرفة دقايقه
وقوله ان كشت متصل بقوله وقد طلب متي على المقولبة العقيدة ما يعتقده وقوله
من سلف اي من من خد نصر والمرا د به الصالح رعي الله عنهم والشاعون ومن نفعهم من الله الاسلام وخواتم
العلم اجعلوا في الاخلاص انما اي باليد اذرة وذكر في الخبر النص من الكلام الجملة المنقحة الحزوة
الفصول قيل النكتة قوله من النكتة وهي ان يكت في الارض بقصيب في يضر في توفيه من خد نصر

ما استقرت

جود ان في قوله
ثم انما في قوله
السوء بجهالة ثم
يا بوم من صردك
واصلها ان ربي
من جودها في قوله
واو اوده

كلمة

افراجه

في ازان كراذر

وشيئة النكبة لانها عبارة عن الوصف المؤثر في العلم الغمر باليد عبادة عن شدة التأثير
 بالعلم القناعة التي من قرع الباب احد قفت من حرج والصفاء حارة ملكا هذا
 كله عبارة عن كاد الدليل ومثابته الى الخراج الى التجربة بالغمر والقرع في ازالة قوة وصلابة
 ام لا هو قوي الاثر في نفسه وصلب الجوهر في ذاته وان لم تجرب في العايدة الفايده التي تعود
 مرة بعد اخرى لا يزود اي لا يطرده ولا يمنع التسديد التوفيق للهداية وهو الصواب في القصد
 من القول والعمل رجل مسدد اذا كان يعمل بالسداد البقية الحاجة وقوله ان يكون من متعلق
 بقوله واسأل على المفعول وهو حسن ونعم المعين للقول في الاسئلة الكلية السؤال الاول
 في هذا النوع من العلم علم الكلام والثاني في الحاشية المنع عن بعض السلف هذا العلم مع ان هذا العلم
 احق بالعلوم بالمداينة واصدق في الهداية على ما ذكر في فقه كرمي بوسو العاض وجره انه صنف
 كان الرسالة في الرد على من خاض في الكلام وقد اشتهر عنه النقل ان من طلب العلم بالكلام تزداد
 ودوى ان محمد بن حمر الشيباني رحمه الله قيل عن ابي ميسر ينظر ان خلق القرآن يقول احدها
 خلق من يصلي المصلي مخلوق الاخر مخلوق قال ان كان ينظر ان لا تفصل خلفها وعن ابي محمد الدقاق لان
 يلقي الله على العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خيرا من ان يلقاه بشي من الكلام كذا في المصداق
 والسالك من ان يعلم ان اسم هذا الكمال التمهيد حيث لم يذكر المصداق في كتابه
 ان اسم التمهيد لا عبادة ولا اشارة قلت الجواب عن الاول وان اسحق في هذا النوع من العلم اسم
 الكلام اما كان باعتبار اوليته بالنسبة لساير العلوم فان اول ما يجب على الانسان تعلم
 هذا العلم لان هذا العلم المعرفة ذات الله صفاته ووصدائيقه وصورته معرفة الاشياء قبل معرفة
 غيرها ثانيا باعتبار اسم العلوم انما ينتمى بالكلام ولما استحق هذا النوع من العلم اسم الكلام
 باعتبار اوليته لم يبق لغيره هذا الاسم اذ لو لم يكن هذا الاسم لم يبق لغيره حسمه من
 نوع ونوع بالاسم فاحضر هذا النوع من العلم بالكلام او يقول ان ساير العلوم قد تعلم
 بالنظر في الكتاب ان ذاك المسمى مكتوبة فيه فمهما علا في هذا النوع من العلم فان اصله نظر العقل

خلق من يصلي المصلي
 اما
 اوليته
 ان بالكلام
 في اوليته

على الا ملاح

والا استدلال حتى اهل الكفرة مواظون لمعرفة الدنعاي وحدا شربان يكونوا اعلى الاعتقاد
 بالحق ولا يعلم ذلك الا اعتقاد على التوحيدي لا الاستدلال بوجه المباحثه وعبادة التدقيق
 الا بالكلام فلهذا سمي بالكلام ثم انقول الخالفون بهذا النوع من العلم اكثر من ان يحصى
 من طوائف الكفرة واهل القبله فلم يكن من التكلم مع كل طائفة منهم حتى يرتد عوامها اعتقدوا
 من عقابدهم الفاسد وتنفق امتعتهم العاطلة الكاسده حتى لهذا الكلام هو ذكر الام
 الراهد الصفاء البحاري رحمه الله وجه اخر في كتابه في صريح ما اعلم ان كثيرا من علماء السلف
 سموه بهذا العلم علم الكلام وسموا قومنا غاصوا في هذا العلم متكلين واهل الكلام
 فيحور ان يكونوا سموهم بهذا الاسم لان الكلام اصله التكلم وهو الجرح في الكلام لان
 للكلام من الماثير في اظهار الحق والفصل بين الحق والباطل والخس والفصح ما لا يخرج
 في قطع الجدل والفصل واظهار ما خفي في الجدل من اللحم والدم والعظم والدليل عليه قوله تعالى
 سلقوكم بالنسبه جداد وصف اللسان بالحجة وحده اللسان من حشا الكلام في افادة
 الماثير في القلوب والاستماع كالحديث الفاطمي الى اخره وهذا الذي ذكره لا يتم الا باقتلا
 من لا وجه لانا لو سلمنا ان الكلام من الماثير في اظهار الحق على ما ذكره من استماع اللوط
 بل هو مع ذلك سمي سوا في احتضن هذا النوع من العلم باسم الكلام والذي ذكره من الماثير
 عام في جميع العلوم لان الكلام كما يظهر الحق في هذا النوع من العلم كذلك يظهر ايضا ما خفي
 في علم الفقه والخو علم الطب وغيرها واما الجواب عن الثاني فقد ذكر في المصداق
 وما ينقل من من هذا النوع انما كان عن امور لا اعتبار اليها في الحقيقة
 المستصعدة وانما كان ذلك المنع للعلم الذي هو عاطل عن الدخا والغفلة وانما كان
 ذلك المنع لمن تعلم بالشبهة ويقررها امهلا لا اول من يقصر في اقتناء العلم فكل من
 لا يفلو عن ضلال هذه الالوان سبب في توهين العقائد وانما اذا انفس فتمنعوا من ذلك
 تقرير للاصلاح وتثبيتا على الحق والوضوح واما المنع منهم عن تعلم اصول دين التوحيد

ان الكلام ناسرا
 في اظهار الحق

الصلاح

فمن ذلك ومن منع عن ذلك بعد رضى بطلان الناس وكنهم ومع عن يصر الدرس فخرته
وخلو الانبياء صلوا الله عليهم محلك اما الجواب عن الناس فبحر ان المصنف
رحم الله تعالى في هذا المبدأ المنع كان محضته فقلوه لذلك قرينا بعد قروا ان يذكره
في كتابه فالتشابه بهذا الدليل ثم هو انما سماء بهذا المبدأ سببه جابية طلب من هو
موقوف على ذكره من الاوصاف الحميدة اشارة الى انه يمد عذره بهذا الذي صنف اي
بسطه فان التمهيد هو تبين العذر او ما راي من عذره من العلماء ما ذكره المصنف
ووجه في الخطيب من طلب مثل هذا الامير الموصوف بالفضل والبراءة المستحق لزيادة الملاح
والثنا ثم اجابه المصنف بما طلبه كان هذا منه تمهيدا للعذره في الذي طلبه لثباته
الذي وجب قالوا هذا الكمال في هذا العذر المصنف فيما طلب منه فالتشابه بالاسماء
لذلك كان هذا الاسم مفهوما من ناحية قول المصنف اشارة وان لم يعلم منه عبارته او
سماء تمهيدا لان تمهيد القواعد الدينية اي بسطها فصول

قال بان

اشارة

تمهيد العذر المصنف
رحم الله تعالى طلب منه

فمنه الاسماء

فلا مانع

في هذا المبدأ المنع كان محضته فقلوه لذلك قرينا بعد قروا ان يذكره
في كتابه فالتشابه بهذا الدليل ثم هو انما سماء بهذا المبدأ سببه جابية طلب من هو
موقوف على ذكره من الاوصاف الحميدة اشارة الى انه يمد عذره بهذا الذي صنف اي
بسطه فان التمهيد هو تبين العذر او ما راي من عذره من العلماء ما ذكره المصنف
ووجه في الخطيب من طلب مثل هذا الامير الموصوف بالفضل والبراءة المستحق لزيادة الملاح
والثنا ثم اجابه المصنف بما طلبه كان هذا منه تمهيدا للعذره في الذي طلبه لثباته
الذي وجب قالوا هذا الكمال في هذا العذر المصنف فيما طلب منه فالتشابه بالاسماء
لذلك كان هذا الاسم مفهوما من ناحية قول المصنف اشارة وان لم يعلم منه عبارته او
سماء تمهيدا لان تمهيد القواعد الدينية اي بسطها فصول

الكتاب

سأله لبيث انت واما المصنف على غير كونه ايل عندك ان الضرب عليه وقره في باب احق
بجائحه وتليزمه وهو ينكر ما من ابو حنيفة رضي الله عنه بضربه فجلوا يضربونه وهو يضح
فقال له ابو حنيفة رضي الله عنه لم تضرب ولم تضرب ولم تضرب ولم تضرب ولم تضرب ولم تضرب ولم تضرب ولم تضرب
وتحالف عندك ان الضرب لك انا وكتب فلما علموا انهم اهل بيتك استن ربح عن قوله والطريق
الاخر في محاجتهم ان يقال لهم هل في الحق توحقه فان الواجب فقلنا قصوا اصلهم لانهم اقروا
ببعض الحقائق وان قالوا لا قيل لهم اذ لم يصرف الحق توحقه ثبوتهم من شئهم يعلم انهم يعرفون
حقائق الاشياء لم ينكرونها فانهم يقولون ان اسباب العالم عندكم الحواس الخمس والحواس
لا تميز سبب لان قضايه متناقضة فان المبرور وهو الذي قبلت عليه المبررة وهي احدى الطابع
الرابع جلد العسل مؤا وعينه يحلوا الى اخره هذه الشبهة منهم ليد على انهم يعلمون الحقائق
لم ينكرونها فانهم لو لم يعرفوا الحق استمر ما هي وان التناقض ما هو وان القضية ما هي وان
المبرور ومن هو ما استدلووا بان هذه الشبهة كان غير مستدلوا به بل بطلان قولهم
وكذا قولهم لا حقيقة للاشياء فحق من لم يعلم الحق كانوا مبطلين مقالته تنقش معالته وهو
منع قوله لان من قالها كان نقيها اياها حقا من الله الى اخره وطائفهم لا يثبتون القول بنفي
الحق بل يقولون لا تدري هل الاشياء حقا ام لا وهو المنشكك فيقال لهم لا تدري وانكم
لا تدرون وان قالوا نعم فقد اقروا انهم يدرون وينقضوا مذهبهم وان قالوا لا تدري فقد اقروا انهم
لا يدرون مذهبهم ولم يتعلم كلامهم ولا دعوى وطائفهم لم يثبتوا في الاشياء بايع
لاعتقاد ان المعتقد برعي لو اعتقد المعقد ان الاشياء حقا كان لها حقيقة وان اعتقد
انه لا حقيقة لها لا يكون لها حقيقة ايضا وكذلك لو اعتقد السم شديدا لم يثبتوا لو اعتقدوا الشهد
سما كان شأوا الزام هذه الطائفة طاهر وان لو لم يضر بقطع الجوارح فاد اخرجوا
واستغاثوا فقال لهم اعتقدوا ان ما يقولكم هو الذاد وانما واصل الراحة ليس
كذلك تبع لا اعتقادكم فيمنعتهم حينئذ استادهم وتبين عناده وتقال ايضا ان اعتقد

عن ابن حنيفة
رحم الله تعالى
في هذا المبدأ
المنع كان محضته
فقلوه لذلك
قرينا بعد قروا
ان يذكره في
كتابه فالتشابه
بهذا الدليل
ثم هو انما
سماء بهذا
المبدأ سببه
جابية طلب
من هو موقوف
على ذكره
من الاوصاف
الحميدة
اشارة الى
انه يمد
عذره بهذا
الذي صنف
اي بسطه
فان التمهيد
هو تبين
العذر او ما
راي من عذره
من العلماء
ما ذكره
المصنف
وجه في
الخطيب
من طلب
مثل هذا
الامير
الموصوف
بالفضل
والبراءة
المستحق
لزيادة
الملاح
والثنا
ثم اجابه
المصنف
بما طلبه
كان هذا
منه تمهيدا
للعذره
في الذي
طلبه
لثباته
الذي وجب
قالوا
هذا
الكمال
في هذا
العذر
المصنف
فيما
طلب
منه
فالتشابه
بالاسماء
لذلك
كان
هذا
الاسم
مفهوما
من
ناحية
قول
المصنف
اشارة
وان لم
يعلم
منه
عبارته
او
سماء
تمهيدا
لان
تمهيد
القواعد
الدينية
اي
بسطها
فصول

في هذا المبدأ المنع كان محضته فقلوه لذلك قرينا بعد قروا ان يذكره
في كتابه فالتشابه بهذا الدليل ثم هو انما سماء بهذا المبدأ سببه جابية طلب من هو
موقوف على ذكره من الاوصاف الحميدة اشارة الى انه يمد عذره بهذا الذي صنف اي
بسطه فان التمهيد هو تبين العذر او ما راي من عذره من العلماء ما ذكره المصنف
ووجه في الخطيب من طلب مثل هذا الامير الموصوف بالفضل والبراءة المستحق لزيادة الملاح
والثنا ثم اجابه المصنف بما طلبه كان هذا منه تمهيدا للعذره في الذي طلبه لثباته
الذي وجب قالوا هذا الكمال في هذا العذر المصنف فيما طلب منه فالتشابه بالاسماء
لذلك كان هذا الاسم مفهوما من ناحية قول المصنف اشارة وان لم يعلم منه عبارته او
سماء تمهيدا لان تمهيد القواعد الدينية اي بسطها فصول

لما ظهر بطلان هذه الاشياء اذا افرد ذلك الامر سلطان من جهة نفسه فقد كفيتم اللوث فان قيل قولهم
 فان في نفوسها ثبوتها الى في خاتمة الاشياء ثبوتها في جميعها ما لا يصح لانهم يقولون هذا حق في الاشياء
 وليف يكون ثبوتها في نفوسها فان ذلك يودي الى الجمع بين النقيضين لانه اذا كان الثاني للحقيقة مثبتا
 لها كان للفظ الواحد ليلما على في الحقيقة واشتاتها وذلك جمع بين النقيضين وهذا لا يوافقنا
 انهم بنفيهم الحقيقة كانوا مثبتين لما يلزم ان يكون المسمى الواحد له على ما هو موضوعه وعلى ما هو ضد
 موضوعه في حاله واحدة وهو تحيل شدة قلنا لا استحال المانساخ لم يكن في الشيء سبب لاثبات
 ذلك الشيء اما اذا كان سبب فلا استحال وههنا كذلك فان في حقيقة الشيء سبب لاثبات حقيقة
 بل ان النفي لا يثبت الا اذا كان له ذلك النفي حقيقة فقد ثبت في الاشياء حقيقة باعتراف الخصم حيث
 يدعي في الحقيقة محض ان يثبت لجميع الاشياء حقيقة لعدم القابل للفصل ثم اعلم ان تلك
 المسببية اعني ان يكون في الشيء اذا كان سببا لاثبات ذلك الشيء في ضمن في ذلك الشيء
 اثبات في كل شيء انما تنشأ من بطلان دعوى المدعي فيما ادعي ومن عدم البواسط من النفي
 والاثبات كمن يقول ان فطر العقل ليس بسبب العلم وفي ذلك اثبات ان فطر العقل سبب للعلم
 لان من ينفية لا ينفية الا باعتبار ان عقله ادي الى هذا العلم الذي ادعاه وهو ان العقل ليس
 بسبب العلم فانه لم يعلم ذلك من جانب الحواس والخبر ان خبر الصادق بل انما علم
 ذلك بعقله كان في فطر العقل في كونه سببا للعلم مثبتا له حيث ادي عقله الى هذا العلم
 فكان سببا للعلم وكذلك يكون الخبر سببا للعلم فقال ان الخبر ليس بسبب العلم قلنا هذا من
 خبر اثبات الخبر بانه سبب للعلم لان هذا خبر مدعي وقد ادي خبر هذا الى ما يدعيه من العلم بان الحواس
 الخبر ليس بسبب العلم فان الخبر سبب للعلم فكان في نفية اثبات بان سبب للعلم فكل ذلك كنهنا
 كان في حقيقة الشيء مثبته لانه ان نفية حقيقة وقد ثبتت تلك الحقيقة ولذلك ثبت سائر الحقائق
 على ما ذكرنا من عدم العايل بالفصل وانما كان هذا هكذا اعني ان من كان مبطلا في دعوى انتفاء
 الشيء فاداد اثبات دعواه الباطل كلام فان كان في حقيقة اثباته لان الانتفاء لم يكن ثابتا في

وعلى ما هو عرّف

الشيء هو

من انكره

اثبات الخبر

فاداد

سافر

الواقع لم يكن نفية فذلك في القول بان نفيه يكون مثبته لانه جمع بين النقيضين وكان هذا جوابا عن
 قول العايل فان ذلك يودي الى الجمع بين النقيضين **قول** ثم اسباب العلم للخلق ثلثة الى الاسباب
 التي حصل بها العلم للخلق بلثة قبلد نقول للخلق انما هو في العلم على ما كان الله تعالى متوقفا
 عن ان يسب له العلم بالاسباب لما ان ذاته تعالى لجميع صفاته قدمه والقديم مستغن عن سبب الشيء
 له بالاسباب ثم اسم الخلق يتناول جميع الخلق من الاشياء الملك والجن ووجه الاختصاص على هذه البلثة
 هو ان من حصل له العلم لا خلقا امان كان حصول العلم له محتاجا الى غيره او لم يكن فان كان فهو
 الخبر وان لم يكن فلا خلقا امان كان محتاجا الى سبب طاهر من نفسه او لم يكن وان كان فهو الحواس وان لم
 يكن فهو العقل ووجه اخصار الحواس على الحس وهو ان الادراك الحاصل بالحس لا خلقا امان لا
 تحتص بعضو معين او تحتص به فالاول المسمى بالخلق امان ان ذلك العضو المعين فردا او زوجا
 فان كان فردا فلا خلقا امان ان كان ادراكه بشرط الملازمة اولا فالاول الذوق والماء والشم
 وان كان زوجا فلا خلقا امان ان كان القرب للغير طمان من الادراك اولا فالاول البصر والذوق
 السمع والحواس هي المسمى بالحواس كمال ان يكون حسنت بالخبر الى ايقنته من حد
 علم وحس في الذباب ومن ان من يقول حاشة سادسة يدرك بها عوارض النفس كالجوع
 والعطش والشم والاهل ما ذكره في الكتب وعليه العامة بان الحواس خمس لان المراد من حصول العلم
 بالحواس هو ان يتوقف حصول العلم على استعمال حاشة مخصوصة لتخصيص علم مخصوص بها وذلك لما
 يستعمل في الحواس الخمس اما الجوع والعطش فغير موقوف على استعمال الية مخصوصة بل هو علم
 بالخلق الله تعالى في الحيوان بدون اختياره اذا وجد شرطه ثم مدركات حس السمع والاصوات
 لان السمع قوة يدرك بها السماع الموسوعات وتلك القوة مستتب طمأن في الصماخين فاد اقرب طمأن
 الصوت من الاديان استقبلته تلك القوة المدركة باذن الله تعالى خارج الاديان لانه لو ادركته
 بعد الدخول في الاذن لما عرف الانسان ان الصوت من اي جهة وصل اليه ومدركات حس البصر
 الالوان والاشكال والبصر نور العين كان البصيرة نور القلب فكان من ذلك حكمة وعظمة قدرته

فانما سبب العلم ان يكون
للمنفس

والاصوات

(Faint handwritten notes in Persian script)

عَنْ أَهْلِ حَقِّكَ بِالْمَعْلُومِ

الحواش

مؤود اقامه
الصنف مقامه

لعدم العلم بالاسناد الطائري مسلوكة في العرسه وكرهنا في الامام ابو ريد رحمه الله خبر في النفوس
فعل الخبر الكلام الدال على امر كان او سيجوز غير مضاف لنبوته الى الخبر فان قيل في ذكر الخبر ههنا
مفهومه اياته سبب العلم استندرك لانه دخل في ذكر اسم الذي هو من الخواص المحض لما ان الخبر لا يكون
سببا للابواب اسطة السمع فكان كسبب العلم ذكر الخبر قلنا ليس كذلك فان السمع سبب العلم
بالمسموعات مطلقا سواء ذلك صوت الحمار او صوت غيره كما سمع الصدى كما يسمع اصوات عند
اصطكاك الاجرام المصلية كوقوع الباطن وغيره وكذلك يسمع صوت الحيوان من صوت الادوي والحيوان الطيور
وشبه ذلك والبرق والسماع السامع صوت الادوي فحتمل ان يكون كلاما وبعد كونه كلاما
فحتمل ان يكون خبرا او غير خبرا فحتمل ان يكون صدقا او كذبا فذكر الخبر ههنا لسان الخبر الصدق
لا غير كان الخبر الصدق خاص الخاص الذي لا خاص معه وان كان فنوعها هو ان نوعها خبر
الخبر الصادق وهو شي واحد لا يدخل النوع في ذلك الجنس الذي هو الخبر لا وجودها الصدق مما كان
سبب العلم ام العام لا يكون سببا لخاص الا على وجه القطع واليقين لا محال وجودها كغيره سوى اخص
الخاص بل كان سببا لعمامه موضوع له وهو علم ام العام وهو المسموع على قطعيه فذكر خبرها الخبر الصادق
ليعلم ان الخبر الصدق لا يعلم به من النوعين الا غير لما ان حصر اسباب العلم على هذه الملة التي ذكرها هي
الاسباب التي لا يختلف وجهها وهو حصول العلم عنها فلما كان كذلك وقد وجدنا خلف صدق الخبر سماع
المسموعات مطلقا لم يكن بد من سبب الصدق الذي لا يختلف هذا المسبب وهو حصول علم خبر الصدق عن
ذلك السبب وهو الخبر المتواتر والخبر المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فبيننا ذلك السبب ههنا فعلم خبر
الصادق على غير فلا يكون تكرار اسم السبب قسرا نية ما انكرنا اخفايق الاشياء والعلم بها كانوا
منكرين عن كون الخبر سببا للعلم ايضا وافهم في انكار كون الخبر سببا للعلم البراهمة والسمنية قال
في الصحاح البراهمة قوم لا يؤمنون على يد بعثة الرسل وفيه ايضا السمنية فجمع السنين الملهة وفيه اجمع
فوقه من عبدة الاصنام تقولوا التماسه وتكرروا العلم بالانباء وحتم ان الخبر قد يكون صدقا وقد يكون
كذبا فان في صدقه ولا يدري الصدق من الكذب بل يثبت العلم فقال لم قلنا ان الخبر ليس سببا للمعاد

سبب العلم
بما كان في العلم
السمع بالانسان

المسموع من

او غير

الصادق

لأحماله وجوها

الخبر

جميع

المعاد وخبره فسمع وقد اقررت ببيان الخبر كان هذا اقرارا بطلان مقابلة خبره على هذا وان يقال لم يعلم
وجه الامام ان خبره بالعلم بالابواب العلم ام العام فان قالوا لا بطلان كلامهم ان قالوا نعم تنس الخبر بوجوه العلم
ثم نفس الكلام منهم دليل على انهم عرفوا بالخبر شيئا لا يتم تكملوا ببلغة من اللغات ومعرفة اللغات ليست باليسيرة
ولا بالعقل اذا فخر خليفه الله عقلا واذ كان اذ اسمع لغته لم يتعلمها ولا يعرفها وانما يعرف ذلك بالخبر
المتقن فيعلم بهذا ان الخبر عندهم ايضا كان سببا للعلم حتى علموا معنى اللغات بالخبر والمطلق ولا يتم شيئا فربوا الى
البلدان التي لم يروها ولم يصدقوا الخبرين يكون ذلك البلد ان ذلك القطر والناحية ما سافر واليه تلك
وما خاطر اباها والم وادعاهم في الدهاب الى البلاد الشاسعة اذ لم يوجب الخبر المتواتر عندهم يكون تلك البلاد
في كل الجانب واما يقولون ان الخبر يتبع الى صدق كذب فقوله ما حتمل الكذب لا وجه له وانما وجه
العلم ما لم يصدقه كذا وهو ما تواتر من الاخبار وما تاتي يد بالبرهان المعجز وهو قول الرسول المؤيد
بالمعجزة والذي يقول الخبر بوجه العلم المتواتر من النوعين من الخبر لا يطلق الخبر قول
احدهما الخبر المتواتر اي المتتابع نقله فان قلت كان من حق اسم هذا الخبر ان يقال الخبر المتواتر انما هو اصل
لان المتواتر من الوتر وهو ان ياتي احد بعد واحد مع انقطاع سبها فقلنا المغرب ثم ادسلنا وادسلنا
تتري اي منقطع متفاداة الاوقات من كل اشئ منهم فترة وهو طول وقال في الصحاح ولا يكون
المتواتر من الاسباب الا اذا وقعت سبها فترة والانه في تواتر له ومواصلة ومتواتر الصوم ان يصوم يوما
ويقطع يوما او يومين ياتي بوجهه وتواتر اولاده المواصلة لان اصله من الوتر ولذلك تواترنا لكس الحاجات
بعضها في تواتر وتواتر الخبر المتواتر الذي ليس بهذا المعنى بل المراد به ان يتصل خبر الخبر باول
بمنقول قوم لا يتصور تواترهم على الكذب من غير انقطاع وفترة بوجه قلت يجوز ان يطلق الوتر عليه بلعبار ذلك
نفس وجود التتابع مطلقا من غير نظر الى اشتراط وجود الفترة في نقل النقلة الذي يدل عليه اتفاق اللفظ
بسبب فتشوا استعمال اهل الامور هذا الخبر فيما قلنا من نقل قوم لا يصور تواترهم على الكذب
ومثل هذا اللفظ لا يجوز في الاستعمال وكان في حقهم الله الا نفا في اللفظ عباره عن وجود الشيء لفاء
اي جسيما حقيقيا ام علم استعمال وجود الشيء مطلقا ومنه قوله تعالى قالوا بل نتبع ما الفينا

لا وجه له العلم

بل

ألا نارا اصل

عليه اباؤنا وكذا الملائكة في اصلها عداوة عن المعونة في ملائكة الدلووم ثم اسمعها في المعونة
مطلقا ومنه قول علي رضي الله عنه والله ما قتل عثمان ولا مالات على قتل التواطؤ التواطؤ بالملك الخالية
اي الحاضيه ومنه قوله تعالى ان من امة الا خلا فيه نذيرا اي مضى النابيه اي البعده ومنه قوله تعالى وهم
يبنون عنه ديننا ومن ثم حصول العلم بالخبر املتوا ثم ضروري الاستدلال الى ابتداء وانتهاء
فان العلم كالحصول المستدل كدليل يحصل به لغير المستدل كالصبيان غير العقلاء والبالغين
الذين لا اعتناء لهم في تربية المقدمات التي توصلهم الي النتيجة الصادقة بان يقال هذا خبر
صدق من اشياء مختلفة في ازمته مختلفة على وجه لا يتوهم انهم توافقوا على الكذب محض ان يكون خبرهم
صدقا وان يكون علي ما اخبروا به لان صدور الخبر بشي واحد من غير مخالفة من الخبرين على كل من احد
امرئين اما ان كان الخبر في الواقع كما اخبروا وهو دعاهم الي اتخاذ كلمتهم او ليس بالخبر
كما اخبروا بل توافقوا فيه على الكذب لما انتفى التوافق على الكذب بسبب انهم لم يجمعوا في وقت
واحد الخبرين الخبرين بانهم اذا قبل ما يثبت سنة والخبر الثاني اخبر بذلك على قوما اخر الاول بعد مائة
سنة وكذلك الخبر الثالث اخبر ايضا على قوما اخره الاولان يوردان طوبى بل تعين
الاول وهو ان الخبر كما اخبروا وهو دعاهم الي اتخاذ كلمتهم في الخبر فليدرك ما يتشكك احد في
وجوده ملكه والمدرسة وبغداد وان لم يرها لما لم يتشكك فيما يراه بعينه ومن انكر حصول العلم بالخبر
هو سفيه لم يعرف نفسه ولا دينه ولا نبيه ولا امة فقد اشتغلنا ببيان في الكافي الثاني خبر
الرسول المروي بالمعجزة وهو جيل العلم الاستدلال في حجة الاستدلال ما ذكره شيخ رحمه الله
في هذا وقال في استيعابهم فضيحت من ملكت عند العقلاء وهما ان تصديق الكاذب
قبيل وتكذيب الصادق ايضا قبيل ثم المعجزة عداوة عن شي لا غير الله عن اظهاره ولا يقدّر
على الاتيان به في يد انسان غير الله علما ان كذا في قوله تعالى ان الرسول عنده عوي النبوة وجب ان يكون
صادقا في كل اقل لم يكن صادقا في كل حال ولا عالم في اظهار المعجزة في يده مع ذلك صدق الكاذب
وهو سفيه وطام الباطل بالحج والالتفات في من عنده لانه تعالى موصوف بالحكمة والعدل والهدى والحق

كلمة

الخبر

ولا اباؤنا

مع

ومحى ان طلق الله تعالى الحق وسط الباطل ولو كره الحق من ملزم منه ضرورة صرف
الرسول في دعواه النبوة ثم لما ثبت صدقه في دعواه النبوة بهذا الطريق لم يرد منه ضرورة ما اخبر به
من الاحكام الشرعية لما ان المراد من بعثه الرسالة تبليغ ما انزل الله من الانبياء واليوم الآخر
والاحكام الشرعية قوله تعالى بل يخالف ما انزل اليك من ربك والثابت فيضا في الثالث ضرورة
اي العلم الثاني خبر الرسول بشي ما انزل اليك من ربك والثابت فيضا في الثالث ضرورة
بدون الاشتغال بالنسبة الى عدمها من سبب العلم في الحواس من فتح عيونه الى اجابة المطرئيا
واشفا. اذ ان الجانب اليسوعيات وهو ما على ما ذكرنا في حصول العلم الضروري لما شره لئلا السبب على
وجه الذي دفع عنه بدون الاشتغال بتجصيل شي يجعل العلم وان قلت على هذا لا يبقى الفرق بين العلم الضروري العلم
الاستدلال في كل منهما لم يحصل العلم للعالم الا بعد ما شره لئلا السبب على ما ذكرنا في كل منهما احسدا للنسبة
لما اننا لانفي بالنسبة سوى مباشرة الاسباب على ما ذكرنا في كل منهما احسدا للنسبة
يتم بدون الاشتغال بالنسبة ولا يفيح الفرق بينهما ايضا في حق حصول العلم بطريق الضروري لما ان
حصول العلم في كل منهما ثابت بطريق الضروري لعدم ما شره الاسباب قلت بل يفيح بينهما في حق
حيث وقوع مباشرة الاسباب بحسب اتفاق الحال بحسب قصد المباشرة في مباشرة ما فان العلم الضروري
الذي حصل من الحواس من الخبر املتوا وقد حصل عدم ما شره الاسباب وان لم يطرطبا شرها في المباشرة
وصد بان مراد من البوضع وسبب من علم كلاما من غير قصد منه سماع الكلام بل قصد المرود
لذلك الموضع ولذلك لو لم يفتنه ليعود رؤية شي وراي شيئا اخر من غير قصد له في رؤيته وكذا في غيرهما
وهذا ظاهر في حق حصول العلم بالخبر المملوء فان العلم بوجود النابيه والمملوء الخالية كحصول الانسان
عند سماعه من اشياء من مخرجه من غير قصد له في سماعه واما العلم الاستدلال الذي حصل بعد تربية المقدمات
ولم يحصل منه الا عند القصد الى ترتيبها لحصول النتيجة الصادقة من تلك المقدمات كما نقول العالم متغير
وكل متغير حادث فحان العالم حادثا فلما حصل العلم الاول من غير قصد الى مباشرة الاسباب جعل كانه
حاصل بدون مباشرة الاسباب بخلاف العلم الثاني الذي لا يحصل فيه الا نتيجة الصادقة الا بعد تربية المقدمات

الثاني

محصل

طريق

البلدان

يقولون ان هذا الكلام هو كلام الله تعالى

في قوله اعظم من جزءه وحده ان يكون الجزء اطلاقا في الكل بل هو غير له لان افعول التفضيل يقتضي
ذلك كما يقولون ان افضل من غيره فيكون هذا ان يكون الجزء اطلاقا في الكل وعندها اخل وهو محال قلت عالج
فيه ان يقال ان كل شيء اعظم من جزءه على تقدير ان لا يخرج الكل من الكليته بان قدر الكل عشرة اجزاء
والجزء ومنها واحد ولا يشك ان عشرة اجزاء اعظم من جزء واحد من تلك الاجزاء والدليل بان العلم
بان كل شيء اعظم من جزءه وان جزءه اصغر من كل مروي فان يدبر بكليته اعظم من يده وجزءها اذ في
كل يده والزيادة ويده اصغر من كل لا يري انه كيف جعل اليد والزيادة عليها عبارة عن الكل
والجزء والمفرد وان عظم حتمه كان اصغر من الكل الذي هو هذا الجزء وكان هذا جوبا عما يوردون
على هذا الكلام بقولهم لا يلزم ان يكون الكل اعظم من جزءه لانه محتمل ان يخلق الله يد انسان مثلا
اعظم من كل قلبا هذا السؤال فاسد من اصله لما ذكرنا ان هذا السؤال انما نشأ بسبب الجهل
بمقادير المصنف من هذا الكلام لما ذكرنا ان الجزء وان عظم حتمه فهو داخل في كله ولا يشك
ان كلمة مشتمل على هذا الجزء وعلى غيره فان كلمة الذي هو مشتمل على هذا الجزء وعلى غيره
اعظم من جزءه هذا جرح الاما والحمد لله فوق وما ينبغي ان استدلال هو التمسك بما
يقول العالم متعين وكل متغير في حوادث العالم حادث فان من دفع ذلك دفع بالاسناد
بالاستدلال العقلي الى من دفع كونه العقل بسبب حجة اعاد دفع ذلك بعقله لما ذكرنا انه لا
دليل في الخواص من مشيئة الخواص اذ على العقل من سبب العلم انما كان معروفا ذلك عند
بعقله يعلم به ان العقل كان سببا للعلم حتى ادى عقله ونظره في هذا العلم فان سببا للعلم
لانا لا نفي حجة سبب العلم سوى هذا وانتشار في الباب الى السؤال والجواب بهذا
الطريق فقال فان قيل لم عرفتم في النظر واقتضاه الى العلم بالضرورة عرق او بالضرورة
ان علم بالضرورة فقد كابرتم وان علم بالنظر مع العلم بعرفتم في هذا الطريق الثاني
ان علم بطريق آخر يتسلسل الى غير نهاية قلنا نحن عرفنا صحة كل النظر في بعض النظر
وعرفنا صحة هذا البعض يكون مفضيا للعلم او كونه مفضيا الى العلم عند الاستعمال لا يري

العلم

العلم

الا يري ان ما دينا المتقدمين من نتيجته صادقة منها في قول العالم متغير وكل متغير حادث
فالعالم حادث فترتيب هاتين المقدمات نظريته وهو ان العلم وهو حادث في العالم وهو
النتيجة الصادقة علمنا ان نظرا ما سببا للعلم يجب ان يكون كل نظرسا للعلم لعدم الفرق
بينهما في كون نظرا والاستدلال بصح المعنى على صحة العلم مستقيم عند عدم التفاوت بينهما وان صحت
الاخرى كما هي ثابته لبعض الناس كذا لكنا له ليل النار فانما علمنا جزء من النار بانه حرق بالمشاهدة
استدلنا على النار في بعد اذ في غيره ايضا حرقه وهذا لانا اذا قلنا عرفنا فساد كل
نظر بصح نظره واحد فبقية قضائنا قلنا قول القائل كل كلامي صدق فهذا الكلام
يدرك على ان كل كلامي صدق وعلى كونه هذا الخبر صدقا ايضا من غير ان يقرر ان هذا من كلامه
ايضا فان صدقا ومثالا ما قلتم قول القائل كل كلامي كذب لا يثبت لوف كل كلامه كذبا
لا يصدق هذا الكلام وفيه قفلة لان يلزم ان يكون صادقا وكاذبا في هذا الكلام لاننا لو
نظرنا الى قول كل كلامي كذب وجب ان يكون هو في كلامه هذا ايضا كاذبا لان هذا من كلامه
ايضا ولو نظرنا الى ان هذا اخبار صدق عن جلاله عاقل وحل ان يكون صدقا لان الاصل في مثل
هذا الاخبار الصدق يلزم ان يكون متسا قضا لان اخبار ان كل كلامه كذب وهذا من كلامه
وهذا من كلامه وهو صدق يلزم التسا قضا وحصل من هذا ان الاخبار بالتسا قضا انما كذا في نفسه
لا تستقيم ترتيبها الى كس على الكل لاننا لتسا قضا مثال الاول ان قايلا لوقال كل قول حذره
عن ضربان هذا القول اخبار بان هذا القول بنفسه عررض لان هذا القول ايضا من جملة القول المحذره
فان عررضه وكذا لوقال كل عرض متغير الى المحذره او قال كل عرض متغير الى البقاء كان هذا القول
ايضا معرضا الى المحذره مسجدا للبقاء لان عررضه مثال الثاني ما لوقال قايلا كل نظريتين سبب
للعلم فان صدق هذا الاخبار لا يظهر الا عند التسا قضا لان هذا العلم نظره وقدا في نظره
الى هذا العلم وهو ان كل نظريتين سبب للعلم فقدت وضع قوله فيلزم منه ما ذكر في الكتاب
نقله فان من دفع ذلك دفع بالانستدلال العقلي وكان نافية مثبالة وقوله من لان

وان

معرفة كل نظريتين سبب للعلم

معرفة كل نظريتين سبب للعلم

معرفة كل نظريتين سبب للعلم

من سلك طريق النظر الى اخره دليل على ان النظر سبب العلم مع قضي الخواص لقول من افكر كون
 النظر سبب العلم بسبب ان قضاي النظر متتقة قضيه لما ان من العقلاء من ثبت المصايح ومنهم
 من ينفيه ومنهم من يقول بالرسول ومنهم من ينكر فلو كان النظر سبب العلم لما ثبت قضايه
 كما لا يثبت قضاي الخواص في كونها سبب العلم فاجاب عنه بهذا وقال انما وقع من وقع التفتت في قضاي
 النظر لترك دعائه مشروطا بالنظر وان من شرط ادب النظر حال العقل ومنها ان لا يخلط نتيجته
 بطبع بنتيجة العقل ومنها ان يكون النظر مقدمة اولية اي ضرورية لعدم ثبوت الشيء بلا مثبت
 له ومنها ان لا يكون له علم بالشيء تفكر لاجله لانه لو كان العلم حاصله قبل هذا الحان وظهور هذا العلم
 تحصيل الحاصل وهو لا يصح ومنها ان لا يقطع قاطع فظهر عن انما عاذا افتقد بعض هذه الشروط
 فسد النظر ولا ينبغي ان العلم مثاله ان الدهري فنوع الى طبعه ووجهه نافر عن الآلام فقضى بغيرها
 ثم فنوع الى عقله فقضى عقله بان العلم لو كان له صانع لا بد ان يكون حكيما قال ان العلم لا يفعل
 القبيح فافضى هذا النظر الى انكار الصانع ولذا التثوي فنوع الى طبعه فوجهه نافر عن الآلام
 والآلام فقضى بغيرها ثم فنوع الى عقله فقضى عقله بان العلم لو كان له صانع لا بد ان يكون حكيما فنوع الى عقله
 فقضى عقله بان العلم لا يفعل القبيح فافضى هذا لانتقاطه بطلان وهو الفرع الى الطبع في
 بعض المقدمات دون العقل لو اعتمدنا على العقل في كل المقدمات حتى عن فخر ان خلق الآلام
 حتى وحده لما يتعلق بها من العاقبة الحميدة لخلق الملائكة وقعا في هذا الضلال الى
 هذا اشار في الباب وكذلك نقول كل فطر سبب العلم مطلقا بل نقول النظر الخالي عن الافات
 موجب للعلم كما ان الحس الخالي عن الاموات موجب للعلم فان الاشياء مع الثلاثة خمسة يقينا
 وان افتر هذا الى نوع فطر ولذلك في ساير الاعداد اذا اجتمعت تعرف حاصل المجموع
 قطعا وان كان لا يعرف الا بنظر بالغ الا يرى اننا اذا عرفنا ان زيد وعمرا ولدنا معا في ساعة
 واحدة لم علمنا قطعا ان احدهما ابن عشر سنة والآخر من هاتين المقدمات نتيجة
 صادقة قطعا وهي ان الاخر لثلاث عشرة سنة ايضا ويكون هذا علما ضروريا وطبيعيا ملحقا

الذي

هذا العلم هو العلم بالحق
 وهو العلم بالحق
 وهو العلم بالحق
 وهو العلم بالحق

بالحسوس الى هذا اشار في المصداق وقوله افضى به الى العلم اي افضى النظر بهذا
 السالك الى العلم كما ان النظر المستنير افضى راجعا الى النظر والبار في به الى امر في قوله ولان
 من سلك الدليل على صحة هذا القول يدل هذا المصنف رحمه الله بهذا الطريق البصرة
 بقوله لم يقار عرفناه يكون مقضيها الى العلم اذ سلكناه فافضى بنا اليه كما سلكتم انتم وافضى
 بكم الى العلم في الترا مودد بناكم وافضى بكم عنكم الى العلم بان لا يثبت الا يرى ان المصنف
 رحمه الله كيف اذ دخل الباء ثلث مرات في الضمير الراجح الى السالكين ولذا في مستناب هذا
 يعرف مصادق من روح الضمير الى النظر او الى البيان ما هو الماخوذ من بين الجمل والله الموفق
فصل في اثبات حدوث العلم ما لا ذكر اساس العلم له وما هو المقصود
 من هذا السبب وهو علم حدوث العالم اذ علم حدوثه هو اصل جميع العلوم الاسلاميه قانون
 في الاضافه اما قلنا هو اصل جميع العلوم للاسلاميه فهو ان اشان وجود الله تعالى ووحدانيته
 واتصافه بصفات الكمال اشان الى سائر واحكام شرعية الى الجلال انما يستقيم اذا حدث
 العالم بالدليل على ما ذكرنا في حدوثه وان جميع العلوم للاسلاميه مير باصولها وفروعها يحتاج
 الى اشان حدوث العالم بالتقرير الكافي واما قولنا هو قانون في الاضافه فان ابطال قولنا
 المنسب للصانع وقول التثوية والحيث وقول اهل الطبايع وغيرهم من اهل البدع والضلالة
 واقبى الخ واشياء الجمله لما يمكننا بالدلائل اذ اقمنا الدليل على حدوث العالم فان اشان
 حدوث العالم اصل كل اصول العلوم الدينية وقانون في كل العلوم في الاسلام بالاعتان
 من المحدثين حضارة تقريره واستحكاك تفكيره اذ هو دايمة كل علوم في الاسلام بالاعتان
 وقاعدة كل محكوم في الايمان لما ان جميع العلوم الاسلاميه تعلم من اصولها وان الايدي
 بتحقيقه من بواطنها وقولنا والله التوفيق العالم اسم لما سوى الله تعالى سمي عالما لان الله تعالى فطره حا
 يهي الخاتم خاتما لانه علم به وذكر المصنف رحمه الله حدوثه كل اسام من الحي والجم والعرض والقديم
 والحادث فبعد الفصل بقدر ما يقع به اللقائبة وانما علينا البحث فيما ذكره من الذي يحتاج

م

فصل في آسماله وصف الله بالصورة واللون والطعم والرائحة وكذا أصل وصف الصانع العدم بالصورة واللون والطعم والرائحة

نعم الله في اثبات حدوث العالم وفي اظهار قوايد ما كان من لطف الكائنات يحتاج في اسرار حدوثه العالم الى حجة فصول الاول في تعريف هذه الاسامي الحجة التي ذكرنا من الجوهر وعنه والسماع اثبات ان للاعراض وجودا والاعيان اثبات حدوثها والرابع في اسرار ان الجوهر والاعيان لم يخل عنها ولم تسبقها والخامس في اسات ان ما لا يخلو من الحادث ولم يسبقه هو حادث مثله وقوله ثم ان العالم المجمع اجزاء محدثة قوله ثم هو عطف لجملة الاسامي على هذا الفصل وهي اثبات الحقايق واثبات اسبابها على الفصل الذي قبله بل لا بد ان يكون كذا في كونه عطف على الفصل الذي قبله وهو فصل اثبات الحقايق لعدم المعطى عليه مما قبله وكذا لم يذكره مما اذا لم يذكر ما ذكر قبل الفصل مناسبا للفصل الثاني كما في مصرات روية الله تعالى والدليل القاطع في هذا على ما اذعيت قوله في فصل استحالة وصفه تعالى بالصورة وكذا يستحيل وصفه بالصانع القدم بالصورة فلا يمكن لاحد ان يقول ان هذا معطى في علمه ما يليه من قوله فصل في استحالة وصفه بالصورة لانه حينئذ يلزم عطف الشيء على نفسه من غير افادة لمعنى كما ذكرنا في العصور الاخر بقوله فصل في ان العالم لم يحدث لما ثبت ان العالم حدث الى اخره ولذا في غرضه وقيد لجميع اجزائه بوجدها ولا سم العالم كجميع اجزائه احتراز عن قول قديم فيهم في بطلانية قائمهم زعموا ان العالم قدم الطينية والصنعة وقال بعضهم العالم قدم الطينية حديث الصنعة والمناد من الطينة قدسية المادة التي هي غير متصفة بالاعراض في اصلها حدثت الاعراض ثم حدث العالم منها قلنا لما قبلت الاعراض صارت على الحوادث وهو دليل حدوث تلك الطينية ايضا واحتراز عن قول اصحاب الفيثوي من القائلين بوجدهم بوجوه العالم حدث ولكن اصل قديم سمع عنهم في الفيثوي يعنون بذلك الطينة الاولى فلما تغيرت الطينة الاولى على تلك المينة لم تكن قد عباد القدم لا يقبل العدم واحتراز عن قول المعن له ايضا عندهم تشيئة العالم لا تخلق لها بقدره احد فانها ثابتة لا يتغير احد فحان قدسية على ما هي في اخر ملة خلق افعال العباد ان شاء الله تعالى اذ هو في القسمة الاولى في قوله القسمة الاولى في احتراز آخر القسمة الثانية فان النوع قد اعلى ثلاثة وهي الجوهر والجسم والعرض

نعم

الجملة على

مصلح اشار الى العالم المحيى ولما اشار الى العالم لم يحدث والمحدث ما كان حاز الوجود وما كان حاز الوجود كان حاز العدم وما حاز عليه الوجود والعلم لم يكن حده من منفصل دام فلم يكن احدها صفة بالوجود وكون العدم خصوصاً بعد ما كان على ما لا يخصه بخصه وهذا والله الا

اذ هو من القسمة الاولى قسم الاعيان واعراض المبدء

واشار اليه بقوله وهو اما متحرك وهو الجسم واما غير متحرك وهو الجن الذي لا يتحرك واما في القسمة الاولى الى اولى اقسامها فاعلم ان العالم عطف على نفسه لا غير لانه اما ان كان له قيام بذاته وهو العين او لم تكن له قيام بذاته وهو العرض فان قيل هذه القسمة داخل تحت قسمه اخرى بل تلك القسمة قبل هذه القسمة فثبت ان العالم موجودا واما واجب الوجود او ممكن الوجود الذي يمكن الوجود على نفسه اعان في العرض فلا يكون حمله ما ذكره اول الاقسام فلما هذا السؤال انما نشأ من الغفلة عن الصراط في الكتاب فانه ذكر في الكتاب بعد ذكر العالم بقوله اذ هو في القسمة الاولى وفي قوله لفظه واضح اني العالم اي العالم في القسمة الاولى يسلم الى قسمين فكانت القسمة في الممكن وهو العالم لا في واحد الوجود وهو ذات السواء بل ان العالم هو ما سوى الله تعالى وكل ما فيه اول الاقسام في حق العالم ما ذكره في الكتاب بقوله اذ هو في القسمة الاولى فلا يرد ذلك السؤال اصلا في عامة المصطلحات اختاروا القسمة الثانية فقالوا ان العالم على اقسام ثلاثة جواهر واجسام واعراض والشمخ الامام ابن مرسور رحمه الله لم يرض عن هذه القسمة لما فيها من عيب التداخل فان الاجسام هي جواهر لانها مركبة من اجزاء فاحاد القسمة الاولى وعلى العالم فصار اعان في اعراضه الاعيان على نوعين متحرك وغير متحرك كان شح رحمه الله يقول في هذا الموضع هذا لما قاله العلماء بان الكلام على اربعة اقسام خبر واختيار وامر ونهي بل المختار منه ان يقال الكلام على ثلاثة اقسام خبر واختيار وطلب ثم الطلب ان كان في الوجود فهو امر وان كان في العدم فهو نهي لما في القسمة الاولى من غير التداخل قوله يعني بالاعيان ما له قيام بذاته قال المصنف رحمه الله ويعني بقوله ما يقوم بنفسه في وجوده من غير ان يقوم به لاما سبق الى وهم الاستعوي ان الاعيان بنفسه ما صنعت في وجوده من غير ان يكون الجوهر قابلية بظهورها نفسها وقال لاقام بنفسه الى الله تعالى واذا كان مرادنا من هذه اللفظ ما دلونا فلا معنى لادخاله ولا بد كل شيء هو متحرك كما كان او غير متحرك في وجوده في غير ان يقوم به ولهذا قام جميع العالم الا في محل المعنى من الحق القويم بالادان هنا تصور السامع حينئذ سمع وجود العين من ان يقع في قلبه محل ذلك العين ومن الذي لا قيام له بذاته هو عدم وجود ذلك الشيء في قلب السامع من غير تصور محله الذي لا يرى

والجواب عن هذا ان العالم قسمه ما صنعت في وجوده من غير ان يقوم به لاما سبق الى وهم الاستعوي ان الاعيان بنفسه ما صنعت في وجوده من غير ان يكون الجوهر قابلية بظهورها نفسها

ولما

ان لو ان دخل راس حمار في قنطرة اذ راي شيئا ارضيا لم يصابه حذقت له من غير صنع العباد
 ولا منع في قلبه لم يمان هو في الاعلى او في الاسفل او راه حسي من الاعلى الى الاسفل واما اذا
 قال رايته البياض او السواد او الحمر او الاسود يقع في قلبه محاذ هذه الاشياء من الاعيان حتى يسمعت
 هذه الاشياء لما انه لا تصور لوجود البياض بدون الاسود ولا السواد بدون الحمر ولا الحمر بدون
 الأخضر ولا الاسود بدون البياض واما الذي من الاعيان في محاذها فذلك الحال كما من القراني الاتفاقي القراني
 اللازم في كل العالم موجود لا يخلو كل له على ذلك الحال لا يخلو اما ان كان ان الله تعالى في غيره وكل ذلك
 باطل لان لو كان ان الله تعالى في الحان قادم على الواحد في ذلك ما طالع في و لو كان غيره كان هو علما اوصاف
 لما انما سوى الله تعالى في العالم والكل لا في كل العالم هو اخلا في كل العالم فلا يكون الشيء الواحد على
 لنفسه ولا ما لو قلنا ذلك الى التسلسل ما توفيق حوده الى التسلسل وتو لا يدخل في الوجود
 والعالم موجود متشاهد علم بهذا انه لا يتصور وجوده الى شيء وحوال التسلسل في كل من هذا الجسم في العرش
 لا يقتضي وجوده في الحلي وهو الجسم الذي لا يتغير وهو الجوهر مخالفتا في ذلك الوضو المغفره وجميع
 العلم سعة كثير من الاولين والحسبان انهم انكره اوجود الحز الذي لا يتغير وقالوا ما من حيز في هذا
 وسصور حيزه فخلا او عقل الى ما لا نهاية له وهذا فاما صدقانه فيشعر ان لا يكون الحز في اصغر
 من الجبل ولا الحز البرز الحز في اذا اجزاء كل منها لا يتساوى وما لا يساوى كيف يكون اصغر مما
 يساوى او البرز في الكفاية فاقولنا لا يشترك في الاوصاف والسلبية لا يوجب الاشتراك في وصف
 آخر سواها كما يقول الحز ليس بغيره وكذلك الشجر ليس بغيره من ذلك ان يكون الحز شجرة او على العكس
 او ان يشتركا في وصف خاص لهما وكذلك صفات الله تعالى ليست بغيره العين ليس بغيره في يوم
 منه ان يكون صفه الله عينا وان يكون العين صفه الله تعالى او ان يشتركا في وصف خاص لهما فقلت ليس
 هذا فظنر ذلك لان هناك شيئا اخر سوى الاشتراك في الاوصاف والسلبية فبدل ذلك شيئا مختلفا
 ولا يشتركان في الاوصاف والاخر في الحز لم يساوى عسا وانما العرض ولا ما عسا وانما عيس
 بل ما عسا وانما عن عصوره في صوره حاض وهو ما لا رايه مساه الواضح حيز النفع له لا ممتياز

كان

ري

ثو لا يوجد العالم

وقوله

بعضه

نقول

قال

بل الله سم عن سائر الاعيان كدليل الشجر اما في شجر اما عسا ووصو خاص له وهو عن قايته من الارض انه
 وله ساق فسماه شجرة النفع له لا اعتبار بذلك ان سم وكذلك صفات الله تعالى العصور اما عظم الجبل عن
 الحز في لم يخلو ان لا ان الاحياء الحتم في الجبل اكثر من الحز في الجبل ولا اكثر ولا اقل
 اما يظهر عند الساعي واما اذا ابتناه لا يعلم الاكثر والاقل ان قيل معلوما ان الله تعالى اكثر من مقدوراته
 لما ان ذاته معلوم له وليس مقدور له وان كان لا نهاية له لمعلوماته ولا مقدوراته فثبت هذا جواز
 كون ما لا نهاية له اكثر مما لا نهاية له قلنا ليس كذلك الذي وجد من معلومات الله تعالى ومقدوراته
 محصور ومعلوماته اكثر مما علم لوجود من معلوماته ومقدوراته فلا نهاية له لما فلا يقال فيها ان احدها
 اكثر من الاخرى كذا في التنصير وهذا لان العلم والشيء صفتان وجوديتان في انهما في المعلوم
 هما في الاخر الذي اثبتنا فيه التزايد والكثر من الجبل والحز فيهما موجودان في محصورين متساويين
 ادما لا يتساوى في الكثرة والقلته فيقول الاحياء في اجزاء الجسم لاداة ام خلق الله تعالى قال تعالى انه سم
 لذاته لا يتصور افتراق مع قيام ذاته الموحدة للاختصاص وان قال خلق الله تعالى الاختصاص فقلنا
 هل تقدر الله تعالى ان يخلق بدلا للاختصاص ان افراق ان قلت لا تقدر وحد وصفه بالحق وان قلت تقدر
 تد الحز الذي لا يتغير والذي تحايل عندهم ان الحز من هذا الاوام ان يقولوا ان ما لا سمير ووجه
 واتساع القدرة عند لا وحت ثبوت العجز عن ذلك لنسبة الحز لا ووصف بالقدرة عليه لكونه متحيزا
 كالجميع من الحز والكون خلق المتفرق والاختصاص في جميع اجزاء الجسم هذا القيد فيقول كيف
 تقول ان الامر في الحز الذي تباين عندك ام حال ان قلت جازين ولا بد من ان تصغر الله بالقدرة
 عليه والابلزم العجز ان قلت محال في ما ادعيه ان الحز الذي لا يتغير في ان لا ينفى بقولنا لا يتغير
 الا ان يتحل في حيزه فان قيل اذا وضع جوهرين في الوحد الذي يلقى في السائر فقلون
 به الجوهر المتوسط منقسم اسمها باليمين واليسار والى الجوهرين في صغر ذلك الجوهر في حيزه فقلنا ذلك
 الوحدان عرضان في ايمان به لا يتغير في ذلك الجوهر وان احتج بهذين الجوهرين بان النسبة الى ذيل الجوهر
 المتكافئين من سائرهم وبسائرهم فاحتج بالعرض المتقارن في الجوهر الفردي جازين ان يكون مثله ساكنا ابيض

نات

ولا الاقل

سم

أم لا

جوهرين

بلاق اليمين

بارداً اجزاء التبع فان قيل اين تظهر فايد الخلاف قلنا في وصف الله تعالى بالقدره على خلق الجوهر
 الفرد الذي لا يتجزى وعدم وصفه به وعدم الخصم لا توصف به لكونها محال عنده وعندنا بوصف
 بها الامكان عندنا وقيل تظن فائدة الخلاف مما اذا وقعت الخاتمة في الموضع الكبير من الخصم
 عنده وان قلت الخاتمة لانه لا تتسامح في حيث كان محل قطر ان طاء خاتمة في حيث وعندنا لا يتخس
 هكذا ذكر الامام الطوسي مولانا حميد الدين رحمه الله قال العبد الضعيف عمر الله والاولى ان يقال
 ان القول بعدم التجزئ يودي الى القول بعدم العالم وهذا لانه لا عالم يتناهى فخرته كان العالم مشاركا
 للحد وصفه القديم وهو عدم الانتفاء كما ان العالم اذا ذكر القدم في حق الانتفاء عند الخصم طان العالم
 في حق الشبهة عند خلق قدره احد وهو المصنف رحمه الله في اخرا اعمال العباد من الدنيا يقولون
 يقولون بعين ما يقول الخصوم في المنع من دفع القول ما يؤول الى القول بعدم العالم ويعطى الصانع
 فكان هذا من المعزلة مبيلا الى القول بعدم العالم في الاسماء والا تهافتا فان قلت ان القول بعدم
 تتامح السلي لا وجه مشار له القدم في احد وصفه هو عدم السامح اليه يركي ان المسلمين كلهم
 مطبقون على تتامح انما من اهل الجنة واهل النار وعدم سامح بقاءهم ولم يقل احد ان اهل الجنة
 واهل النار متساوون في القديم وفي وصف السامح قلنا الفرق بينهما طاهر طان ان بقاء اهل الجنة
 واهل النار بعد اختفاء بسبب بقاء الله تعالى على ذلك الوصلا لذاته وان عدم انتفاء الجوهر
 في تجزئته عند الخصم باعتبار ذات الجوهر لا يلحق اخر فيلزم منه مشاركة القدم في وصف عدم
 السامح بذاته لا محالة وكان من حق القدم ان لا يشبه شيئا من العالم ولا ان يشبه شيئا من العالم اياه
 بدليل قوله تعالى ليس كمثله شيء حيث وقع النسخ في موضع النسخ فيكون هونا فيا جميع المشابهة
 فان قلت قد ذكرنا اولاً ان الاشتراك في الامور السليبية بين الشيئين لا وجه للاشتراك بينهما
 على العموم محسب كان عدم السامح في الذي وقع النزاع لا وجه للاشتراك في صفاته تعالى
 قلت لا بل الاشتراك في الصفات الخاصة لله تعالى بوحسب الشريعة فيها على العموم وان كان
 هو في الامور السليبية لا يركي بانك لو قدر في شيئين مما سوى الله تعالى انه ليس بجوهر ولا جسم

في

عند الخصم

خلق

عدم

ايانهم

م

ولا عرض كنت قابلا انه شريك للمعالي لا يشتركه في الصفه الخاصة ثم صفا ما لم يساه الجزء الذي
 لا يتجزى في الاخر ولم يخلق بشيئته في الاول على نعمهم كان هو شريكاً لله تعالى في الصفه الخاصة له في الاول والاخر
 فان شريكه في الالهية لا محالة لا يركي ان المصنف رحمه الله كيف جعلهم قايدين بقدره العالم
 في قولهم ان شبيته غير مخلوقه لاحد وان كان غير المخلوقه امر سلبيا بخلاف قولك انه
 ليس بعرض فانه ليس بصفه خاصة لله تعالى لان الاعيان كلها ليست باعراض فلكذلك
 لا يوجب ذلك سرية في صفاته تعالى وقوله في عرف اهل الكلاله انما يقيد به لان الجوهري
 في اللغة عيان عن اصل حيث يقال لمن شئتم بالاحسان من ابناء الشرف فله ان يخرج من الاحسان
 على شاكلة جوهري الشريف الى اصله ونفى بالاعراض بالقيام له بذاته اي لا وجود له بذاته
 اراد بالقيام الوجود لا القيام الذي هو ضد القعود لان ذلك القيام وصف زائد على نفس
 الماهية ولا يوصف العرض بذلك لانه حينئذ يلزم قيام الصفه بالصفه بل يوصف من
 بالادصاف الذاتية فيقال العرض سجيل البناء والعرض لا يبقى زمانين العرض هو الذي كان
 وجوده باجوهريه هكذا كان بقدر شئنا رحمة الله وقوله ويجوز في الاجسام والحيوان بهذا
 يقع الاختلاف عن صفات الله تعالى لان صفات الله تعالى ايضا مما لا قيام له بذاته ويكون هذا
 ايضا جوابا عن السؤال الذي يرد على قول من الكثرة في حد العرض بوصف الاول بسبب انتفاء
 فيجاب عنه بهذا او يقال العرض هو الذي لا قيام له بذاته وكذا في الاجسام والحيوان بخلاف صفات
 الله تعالى فانه للقيام له بذاته بل قيامها بذات انتفاء والله تعالى منزوع عن الجسمانية والجوهريه لما
 وقال بعضهم احدا الصحيح في العرض ان يقال هو اسم للصفات الثابتة في المحدثات الزائدة على
 الذات لما ان ذكر القيام في حد ارادة الوجود نوع عجائز فلا يجوز استعمال الالفاظ المجازية
 في التعريفات قل قلنا ان لفظ الجاز لما كان فاشيا استعماله بين الناس كان موافقا باستعماله
 في مقام التعريف اذ المقصود من التعريف سببه حصول المعنى للمصاح بالذي عرفه وهو في
 استعمال اللفظ المستعمل في سواء كان حقيقته ادحاذا الجوهري ان الامام الاكبر في حقه الله

زمانين

ذكر فحذا الكلام وقال الصحيح ان الكلام معنى قائم بالمتكلم بينا في السكون والافاء ولم يرد
لحد وان ذكر القياس مستلزم للوجود لاحالة بل في هذا الذي ذكره من احدثوا خرافات
لانه نشر المبرج باجمع حيث قال العرض اسم للصفات الثابتة فعان من حق ان يقول
عرض ثم قال الثابت في المحدثات والمحدثات باطلا لهما يتناول الايمان والاعراض فلو كان
ثبوتها في الاعراض يلزم ان يقع العرض بالعرض وهو باطل وكذلك قوله للزيادة على الذات
لا يصح لان الذات كما يطلق على ذوات الاعيان كذلك يطلق على ذوات الاعراض والاعراض
منها وذلك ايضا خبيث بذكر الشئ ايداعا نفسه اذا اريد بالذات ذوات الاعراض
والثبوت منها وذلك ايضا لا يصح فيجب على العاقل ان يجنب عن الاعراض لما قاله السلف
الصالحون والعلماء الناصحون خصوصا ما اذا ظن القائل مثل المصنف فان المصنف
احمد الله تعالى كيفية بلوغ مهارته في انواع العلوم الدينية وتغلغه في ذوات الكلمات
البيقية والزمان المحصور بدلائل ثبوتها في اخبارك في الخسار ونجح تفهم صريح في الدمار قوله
كالوان مثل البياض والسواد والحمر والصفرة والاكوان مثل الحركة والسكون والانعاج
والعفوصه والملوحة والافتراق والطقم من الحلاوة والملاحة والوداج من الراجحة الطبيعية كرج المسك والراجحة
المنشئة كرج الخجاسة والراجحة الممائية بين المدركة وغير المدركة من البطاطخ وغيرها
ودليل ثبوت الاعراض ثم شرح في بيان الفصل الثاني الذي ذكرنا من الضلولة اذ ثبتها
نتوصل الى اثبات حديث العام والخاص في ذلك الدهورية والثبوتية وبعض المعاني فانهم
انكروا ان يكون الاعراض معاني وراء الجواهر بل هي عين الجواهر عندهم وقوله ان الجواهر
قد يكون ساكنة ثم يتحرك فالمراد من الجواهر هنا الجسم الكليون رؤيته متفق عليها لما ان
عندها ابل العلة ما سوى الجسم من الموجودات مستحيل المروية على ما يحى في فصل اثبات
رؤيته الله تعالى وحاصل هذا ان المصنف يثبت بهذا ان الاعراض معاني وراء الاعيان
فتقول اننا نؤكد الجواهر ساكنة ثم يتحرك الجواهر من حيث الجوهرية في كالبين شئ واحد لا يتغير

تتبعهم

في وجوده

في جوهرية المعينة الى جوهر لغوه لم يتغير من الوجود الى العدم فلو كان سكونه معنى
راجع الى ذاته اي لو كان الموجب لوجود ذلك السكون وجود ذلك الجوهر لما انعدم السكون
عند وجود الحركة لان القلة الموجبة للسكون وهي وجود ذلك الجوهر قائم فحال ان يتخلف
الموجب عند قيام الموجب فيتحلف فعلم انه لم يكن موجبا له ولذا اعلى القلب بان يكون الجوهر
متحركا ثم يسكن يعني لو كان الموجب للحركة ذات ذلك الجوهر لما انعدمت الحركة عند
وجود السكون لان القلة الموجبة للحركة وهي وجود ذلك الجوهر قائم هذا على طريق التفراد
واما على طريق الاجتماع فيقال ايضا من وجه اخر فانه لو كان الموجب لوجود السكون
والحركة ذلك الجوهر لكان الجوهر ساكنا متحركا دايما مخفيا بلباس اجتماع الثابتين
في محل واحد في الاحوال كلها فهذا العلم ان السكون والحركة معيان واثبت الجواهر وقوله
ولما اختص كل صفة بحالة على حدة يعني لو لم يكن الحركة والسكون معينين ذلك الجوهر وراء
بل كان الموجب لكل منهما ذلك الجوهر لما وجب التقاوت بينهما في الوجود بالاخصاص كماله
على حدة لان الموجب لثبوتهما معا موجود وهو ذلك الجوهر وهذا هو الذي ذكره في الكتاب
في بيان ان الاعراض وجودا وراء الاجسام وذكر في غير هذا الكتاب دلالة انها معان وراء الذات
فقبل ان يبين ان السواد اسودم وايضا ابيض ثم لم يتبع احدا ان يقول هذا الذي الشعر ذلك الشعر عين
ولكن هذا اللون غير ذلك اللون فاثبات المتغايرة بين السواد والبياض مع اتحاد غير الشعر
في كالبين الاول دليل على ان اللون غير الشعر لانه اذا بطريق الزيد سواد هذا الشعر نقول
في كالبين الاول اما ان يكون لذاته او لمعنى ان قلت لذاته فيجعل في السواد مع قيام
ذاته الموجب للسواد فيثبت انه كان اسود لمعنى وراء الذات وهو السواد فاذا تبدل
السواد بالبياض والذات في كالبين واحد ثبت ان اللون غير الشعر وهو المطلوب
ثم رجع الى الفصل الثالث فقال في الاعراض كلها حادثة عرف حذوف بعضها باجتناب
والشاهد لانه صام وجودا بعد ان لم يكن موجودا فاني ابتداء وجوده بحس المشاهدة

وجودها

في وجوده

في هذا الموضع

فكما وجدته وحدث اضدادها للنعمة عند حدوثها بالدليل اي وعرف حدوث
اضدادها بالدليل وهو قبلها الانعدام لان عدم لا ينعدم ثم انما اضاف معرفة حدوث
الاعراض للنعمة الى الدليل الذي هو قبولها الاندفاع دون احسن للمشاهدة كما اضاف
معرفة حدوث بعض الاعراض التي جرت بعد ان لم تكن الى احسن للمشاهدة لان تلك
الاعراض وجدت لبعض الاعراض بعد ان لم تكن والموجود مترك مشاهد فافاد
معرفة حدوثها الى احسن للمشاهدة وهذه الاعراض وجدت عند حدوث اضدادها
فلذلك لم تصف معرفة حدوثها اليها في حق الانعدام بيان ذلك ان الجواهر اذا كان ساكنة
ثم تحركت كان معرفة حدوث الحركة باحسن للمشاهدة لانها لم تكن في مكان فكان لغيرها
ابتداء المحدث هو الذي كان لوجودها ابتداء ثم علمنا حدوث السكون بالدليل وهو
قبوله الانعدام لانه كان موجودا فانعدم والقديم لا ينعدم فلما افهم علم انه لم تكن قد
فلان قيل هذا انما يستقيم ان لو ثبت عدم السكون حدوث الحركة وهذا ممنوع قلنا
لولا نبودم السكون وقد جرت الحركة كان الجسم ساكنا متحركا وكذلك لو كانت الحركة
موجودة قبل هذا لكان الجسم ساكنا متحركا وهو محال يلزم اجتماع السكون والحركة
في محل واحد وهو محال فان قيل لم تنكرون قول من يقول ان السكون لا ينعدم بل ينتقل
الى محل اخر وان الحركة لم تحدث بل انتقلت الى هذا الجسم من محل اخر قلنا هذا محال لان
الانتقال من محل الى محل يكون حركة فحينئذ يلزم ان يقوم الحركة بالحركة وهو محال ولذا قيام
الحركة بالسكون محال فلا يجوز انتقال الحركة ولا انتقال السكون من محل الى محل اخر
مع ان هذا لا يفتقركم مع استحالة لانكم اقررت حينئذ حدوث شيء من الاعراض من
الانفعال والانعدام فان قيل لم تنكرون قول من يقول ان السكون كان ظاهرا للجسم في
الحركة كانت كامنة فظهر قلنا ان كان الكون والظهور بالانفعال من بعض اجزاء
الجسم الى بعض الاجزاء فيكون جميع ما التزمناكم في جواب السؤال الاول من قيام الحركة بالحركة

لانه

وهو محال وان لم يكن بالانفعال كان محل السكون الحركة واحدا فكان فيه جمع بين الحركة والسكون
وهو محال ايضا مع ان هذا لا يفتقركم لان ما كان السكون ظاهرا ثم كمن قد افهم فيه الظهور
وحدث فيه الكون فكان كل واحد منهما حادثا ولو كان ايضا القول بقيام الكون والظهور
بالحركة والسكون وقيام الغرض بالعرض محال واكثر في اصل اللغة هو ما انضم الى الادراك
مراعاتها وكل ناحية حين واصله من العاقل الحوز بمعنى الجمع وكان اصله حيوز فلما سبقت
السكن عند اجتماع الياء والواو انقلبت الواو ياء فادغت اصدبها في الاخر فصارت حيزا
كسبت والتحيز تخفف التحيز مثل بيتن وهين فكان من عيان مناعا لمكان ثم قوله اذا
المحدث هو الذي يكون وعدمه في حيز الجواز اي في مكان الجواز في الزمان الثاني يجوز ان
يسمى يدوم وجود الموجود الى الزمان الثاني او يتعدى فيه ولذلك المعدوم الذي هو جازم
الوجود يجوز ان يسمى يدوم على عدمه الى الزمان الثاني او يوجد فكان قوله اذا المحدث
هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيز الجواز بالنسبة الى الزمان الثاني لا بالنسبة الى الزمان
الوجود والعدم لان الموجود في حال وجوده واجب وجوده وتحويل عدمه لانه لو كان عدمه
في حال وجوده وتحويل كان الشيء الواحد في زمان واحد موجودا معدوما وهو متحيل
ولذلك المعدوم الذي هو جازم الوجود متحيل وجوده وعدمه بل انما يجوز وجوده في الزمان
الثاني لئلا يتوكل الى القول بجواز اجتماع الوجود والعدم في حاله واحدة وقوله
فاما القديم فهو واجب الوجود لذاته اي ثبوت وجوده لاجل ذاته فكان منجيب وجوده
ذاته اي وجوده ليس يستفاد من الغير كما استفيد وجود المخلوق من الله تعالى انما يتعد
بقوله فهو واجب الوجود لذاته احب ان يعرف واجب الوجود المتغير واصم ان المذكورات متشعبة
على ثلاثة اقسام واجب الوجود وممتنع الوجود وجازم الوجود فواجب الوجود مذكور يلزم
من فرض عدمه محال وممتنع الوجود مذكور يلزم من فرض وجوده محال وجازم الوجود مذكور
لا يلزم محال من فرض وجوده ولا من فرض عدمه ثم واجب الوجود على غير واجب الوجود لذاته

واجب الوجود لغيره وكذلك يمنع الوجود على نوعين يمنع الوجود لذاته ومنع الوجود
 لغيره وجايز الوجود على ثلاثة انواع متساوي الوجود واندرى الوجود والكرى الوجود
 وقال القام مولانا حامد الدين الضريد رحمه الله بالفارسية واجب الوجود لذاته مذكور است
 نظريات وى از لا ايد او كى موجود باشد و فرض عدم وى محال باشد و موجع وجود وى
 ذلك باشد وان خدای است و صفات وى و واجب الوجود لغيره مذكور است
 وجوب وجود وى از غير امان باشد كالمخلع قيام الحكمة وكذلك سائر العلوم العقلية
 مع معلولاتها فرض عدم متحرك عند وجود الحركة كالاستلكن ان متحرك وى و از وجود
 حركه انماست نه از ذات متحرك ان ذات المتحرك كان موجودا قبل وجود الحركة به و لم يكن
 متحركا وكذلك من دخل البيت كان فيا الدخول علته لصيرورة داخل لا ذاته لما ان ذات
 الداخل قبل هذا كان موجودا لم يكن داخل اذ اما منع الوجود لذاته مذكور است
 استناع وجود وى لذاته وى باشد يعنى نظري بذات وى كى ذات وى ان تضاعف
 از لا ايد او كى بنود و فرض وجود وى محال باشد كالصاحبة والشريك لله تعالى و اما
 منع الوجود لغيره مذكور است استناع وجود وى از غير امان باشد نه از ذات وى و كونه
 المعلول عند عدم العللة كما في وجود الاسود عند عدم السواد فلو كان استناع اسود
 باعتبار ذاته لما صار اسود عند قيام السواد وكذلك وجود المتحرك عند عدم الحركة و اما
 اقسام جاييز الوجود فتظهر متساوي الوجود منها د خلك عند ابي بيت صدقك او دخول
 صدقك في بيتك و نظير اندرى الوجود حصول الفرج بين ارفد هم لك بالهبة
 في هذا اليوم و هو اندرى الوجود بعد الهبة فتلك ذلك الالف الكثر في الوجود وعدم فتلك
 اندرى الوجود فنجعل الى السبق في اول الاسابيع اكثر من الوجود ثم قيل في لفظ الكتاب
 من قوله و اما القدم فهو واجب الوجود لذاته صفات الله تعالى ثم شبهة فاما قديمة
 ومع ذلك لا تصف هي بانها واجبة الوجود لذاتها لان المعنى من واجب الوجود لذاته هو ثبوت

أوج

2 محرك ثواب الوجود

سم

بقا وجوده لذاته وقد اصابنا مستعصون من إطلاق لفظ البقاء على صفات الله تعالى لانا
 لو قلنا ذلك في صفات الله تعالى يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان صفات الله تعالى
 معنى والبقاء ايضا معنى فكان فيه القول ببقاء المعنى بالمعنى فالجواب عن ان الحقيقة من
 اصحابنا رحمهم الله قالوا كل صفة من صفات الله باقية بقاء مونس تلك الصفة وذلك ان الدليل
 دلالة على ثبوت هذه الصفات وعلى استحالة عدوها و قام الدليل ايضا على ان الباقي بلبقاء
 محال و قام الدليل ايضا على استحالة قيام المعنى بالمعنى فحصل مجموع هذه المقدمات الثلاث
 قطعاً ان كل واحدة من هذه الصفات باقية بقاء مونس تلك الصفة لغيرها الى هذا اشار
 في الكفاية و انما قلنا ان القدم واجب الوجود لذاته لانه لم يكن واجب الوجود لذاته لم يخل
 بعد ذلك اما ان كان منع الوجود او جاييز الوجود لا يحلها المذكورات على هذه الاقسام الثلاثة
 على ما ذكرنا ثم بطل كون القدم منع الوجود لان وجوده قد تحقق محال تحقيق وجوده ما هو
 منع الوجود لما فيه من اجتماع الوجوب والامتناع و ليس بجاييز ايضا ان يقال انه جاييز الوجود لانه لو كان
 جاييز الوجود لكان جاييز العدم و ما كان جاييز الوجود والعدم كان محتاجا في وجوده الى شخص
 بالوجود و ما كان وجوده متخصراً كان محدثا اذا حدث من الذي يتعلق وجوده به كجاء غيره فان قيل
 هذه الدعوى و هي دعوى الماخضلة على الاقسام الثلاثة انا نصح اذا لم يكن لها قسم رابع بل فيها قسم
 رابع وهو واجب الوجود لمعنى من المعنى بقولنا واجب الوجود لغيره و اذا كان واجب الوجود لمعنى
 ثم يبطل ذلك المعنى فيخرج بعد ذلك من ان يكون واجب الوجود فيجوز حينئذ عليه للعدم قلنا لا يجوز
 ان يكون القدم واجب الوجود لمعنى لانه لو كان كذلك لكان ذلك المعنى مقسماً الى واجب
 الوجود وجاييز الوجود فلو كان واجب الوجود لم يخل اما ان كان واجب الوجود لذاته و اما ان كان واجب
 الوجود لمعنى ثم ان كان ذلك المعنى فالكلام في المعنى الثالث كذلك الى ان يتسلسل الى غير نهاية وذلك
 باطل وان كان ذلك المعنى جاييز الوجود كان جاييز العدم وكان محدثا واجب الوجود لذاته اولى
 وان كان ذلك المعنى جاييز الوجود كان جاييز العدم وكان محدثا فكان القديم قبل حدوث ذلك

لا حصار

بتنبيه

واجب الوجود لذاته كما في جعل
 الماثل واجب الوجود لذاته
 اول ان كان ذلك المعنى

المعنى اما جازل الوجود واما الوجود لذاته فحال ان يكون جازل الوجود فلم ان يكون واجبا لوجوده ولزم ان يكون
 واجب ان يكون واجبا لوجوده لذاته المعنى لامتزج المعنى الاول والله الموفق الى هذا السار في البق
 وقوله سيجل العدم بالنصب على خبر كان اي فيكون العدم سيجل العدم قوله جوار العدم وتخيذه
 كلاما بالرفع على اسم كل والضمير في تحتج ناجح الى العدم اي فيكون جواز عدم ما كان جازلا عدا
 وتحقق عدمه اي ثبوته كلاما ليل احدوث واذا كانت الاعراض كلها محدثة هذا هو القسم الرابع
 مما ذكرنا من الاقسام وقوله اذ وجود جوهرين للتعليل بمعنى ان وجود جوهرين وذكر في الكشاف
 في سورة الاحقاف قوله تعالى اذ كانا نوحون بآيات الله ان اذ انا تجري مجرى التعليل
 استواء موزي التعليل والظف في قوله طريقته لاساته وضرته اذا شاء انك اذا ضربته في وقت اساته
 فانما ضربته فيه لوجود اساته فيه الا ان اذ وحيث غلبت في ذلك دون ساير الظروف ثم اعلم
 بان الاجتماع عبارة عن تماس جوهرين حتى لا يكون بينهما مكان والافتراق عبارة عن تباعد
 الجوهرين حتى يكون لثالث مكان والحركة هي الانتقال من مكان الى مكان والسكون هو الثبات
 في مكان وقيل الحركة كونان في مكانين والسكون كونان في مكان واحد والمراد من الكون كون
 حالة الوجود وكون حالة البقاء واذا عرف حدود هذه الاشياء فاعلم ان وجود جوهرين لا يخلو
 اما ان يكون بينهما مكان او لا يكون لانه واسطة بين هاتين حالتين كالتي في علم بهذا ان الجوهرين لم يجل عن
 احد هاتين حالتين هاتين حالتان عرضان علم انهما يخلو عن اصد هذين العرضين قوله
 وتوهم جسم واحد في مكان واحد فيد بحالة البقاء ليتحقق معنى الانتقال والقرار الذي ذكرناه
 في تعريف الحركة والسكون لان الجواهر لا ينصف بالحركة او بالتسكن في حال البقاء في
 الكون الثاني لاني حال الوجود وهو الكون الاول لان المتكلم في مكان اما ان ينقل عنه في المكان الثاني
 فيكون متحركا واما ان يستقر فيه فيكون ساكنا ولا واسطة بينهما فاذا كان خلوا الجواهر عنهما
 جميعا محال فان قبل البس ان الجوهر في اول احوال وجوده يكون خاليا عن الحركة والسكون
 لانه عند حدوثه ليس يتحرك ولا ساكن فلما جازل عنهما في الجملة جاز ان يكون الجوهر في الاول

سألنا ان لطف
 بطل التعليل

زمان فصاعدا

في حالة البقاء

خاليا عنهما قلنا عرف بيد ينة العقل ان الجوهر في حالة البقاء لا يخلو عن الحركة والسكون على ما ذكرنا
 فانما في احوال وجوده في تلك حالة واحدة لم يتصل بها حالة اخرى ليسكون فيها في المكان الاول فيكون
 ساكنا او في مكان اخر فيكون متحركا ما كان في الاول سعة فكان قولنا هذا في حق الجوهر هناك واردا
 ايضا فلا يبقى حينئذ اذ لا استحالة خالف عن العرض لان لم نسلط الجوهر حالة الحذف قد
 افترق جود الجواهر فوقف لنا الغيبة عن ثباته بالليل وان لم تسلم ذلك فليس يصور
 عندكم خلوا الجواهر عن الحركة والسكون على ان الجواهر عندنا ان كان خلا عن الحركة والسكون
 في احوال الوجود لم يخل عن الكون ومع عرض ايضا فقولنا ان الجواهر سيجل خلوها عن الاعراض
 فان قيل لو وجد الله تعالى اذ لم يوجد جوهر واحد كان خاليا عن الحركة والسكون
 لا اعلام المكان ولذا عن الاجتماع والافتراق لانعدام ما يكون بحينه او لا يكون بحينه قلنا لما
 سلم بقولكم لو وجد الله تعالى اذ لم يوجد جوهر كان خاليا عن الحركة والسكون بانه موجود
 بايجاد الله تعالى كان من صاذا باقراركم ووقف لنا الغيبة عن ثبات حدث العالم بواسطة
 اثبات استحالة تغيرها عن الاعراض واما هذا الالزام متاعا من انكر حدوث الاجام والجواهر وادعى عدم
 جميع اجزاء العالم قلنا ان وجود الجوهرين لا يخلو عن الاجتماع والافتراق ولذا وجود المكان والمكان
 في زمانين لا يخلو عن الحركة والسكون لئلا يترك استحالة خلوا اجرام العالم واجسامه عن الاعراض
 ثم نقول لهم لو كانت هذه الاجسام خالية عن الاجتماع والافتراق لم خدائهما اي العرضين هاتين اليها الاجتماع
 ام الافتراق فان العرضين عيونا فقد ادعوا حال الان اجتماع ما كان موجودا من الجوهرين ولم
 يكون متفرقا او افتراق ما كان موجودا ولم يكن مجتمعا محال وهذا يبطل قول اصحاب الهيولى انها
 في الاول شيء واحد غير موصوف بالاجتماع والافتراق فانما نقول لهم اي العرضين هاتين اليها الاجتماع
 الاجتماع ام الافتراق فان الجواهر لا يخلو عن الاجتماع والافتراق في الحركة والسكون فان الجوهر لا يخلو
 عن الحركة والسكون فاذا كان علم استحالة خلوا الاعراض عن الجواهر من العلوم الضرورية
 ووقله فاذا استحال خلوا الجواهر عنها استحالة سبق الجواهر عليها والضمير ان في علمها

منها

راجعان الى الاعراض وما هي الغيب الخامس الذي يتم به بيان دليل حدوث العالم وهذا ان
استحالة خلوا الجوهر عن الاعراض لم تثبت ثبت استحالة تقدم الجواهر على الاعراض لما ان قد تمها
على الاعراض خلوا عنها فاذا لم يسبقها الجواهر كانت الجواهر صادقة كالاعراض لما لا يسبق
الحادث حادث لان الحادث هو ما كان لوجوده ابتداء او ما لم يسبقه ما لوجوده ابتداء كان لوجوده
ايضا ابتداء لغيره عدم سبق اصددها على الاضرو من معنى قوله لمشاركة المحدث فيما كان لاجله
محدثا وهذا ايضا جواب عن سؤال من سأل بان قال لا يلزم من عدم سبق الجوهر على العرض كونه
حادثا كما لا يلزم من ذلك كون الجوهر عرضا وهذا لان العرض له اوصاف ذاتية وهي العرضية
والحدوث واستحالة البقاء فلم يشارك الجوهر العرض في الوصفين وبها العرضية واستحالة البقاء
مع اشتراكها في عدم سبق احد ما على الاخر وجب ان لا يشارك العرض ايضا في وصف الحدوث
فاجاب عنه هذا وقال عدم سبق احد ما موهلة اشتراكها في صفة الحدوث لعلنا نشترك في
في وصف العرضية ووصف استحالة البقاء لان ما لم يسبق الجوهر العرض كان الجوهر صادقا ايضا
لان حدوث العرض قد ثبت بالدليل بان لوجوده ابتداء لا محالة والايدي من سبق الجوهر
على العرض في الوجود وهو منتف بالدليل الذي ذكرنا فثبت حدوث الجوهر ضروري لان
اشد من المحدث هو ان يكون لوجوده ابتداء وقد استركنا ان الجوهر والعرض في ذلك فثبت
حدوثهما معا ضروري لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم فلما اشركا في علة الحدوث
اشركا في الحدوث ايضا اما الجوهر فلا يشترك في العرض في علة العرضية وهي كونه مستحيل
البقاء او كونه مشترك في وجوده الى المحل فلم يصير الجوهر عرضا لعدم اشتراكها في علة العرضية
ولذلك لما لم يشارك العرض الجوهر في علة الجوهرية وهي كونه اصل للمركبات لم يصير العرض جوهر
لعدم اشتراكها في علة الجوهرية بخلاف ما نحن فيه فانها لما اشركا في علة الحدوث وهي ان
لوجوده ابتداء فيشارك في كونهما وصح المصنف رحمه الله لهذا لا فقال مثاله انما علمنا
و ما حدث

علي الاخر

ان ولدتم زيدا كانت مقترنة بولادة عمرو ثم ثبت ان زيدا ابن عمرو سنة اوجب ذلك ان يكون

عمرو من غير سنة فلم يوجب ان يكون زيدا عمرا وان ولادة زيد ولادة عمرو فان قيل هذا مسلم
في العرض المعين فانه لا يتقدم حادثا واحدا بعينه يكون حادثا ضروريا وانما لا يتقدم
حوادث لانهاية لها لا يجب ان يكون حادثا والجواهر لم يخل عن حوادث لانهاية لها واحدة قبله واصل
الى غير نهاية فان حركات الفلك لانهاية لها فامض حركتها الا قبلها اخرها الى لانهاية لها كما قلتم
في انقاس اهل الجنة والنار فانها تحذف واحدا بعد واحد الى غير نهاية قلنا الحوادث التي لم تسبقها
الجواهر لانهاية وحركات الفلك مستحيل ان يكون بغير نهاية وتخييل حدوث حادثه قبل حادثه
الى غير نهاية لان الحوادث التي قبل هذه الواحدة اذا كانت غير متناهية تعلق وجود هذه الواحدة
بسبقها لا يتناهي فلا يتصور وجود هذه الواحدة لان ما تعلق وجوده به سبقه لا يتناهي
لا يتصور وجوده مثاله قول القائل لغيري لا اعطيك درهمي الا قبله درهمي لا يتصور اعطائه درهمي
كذا هنا بخلاف حادث اول حادث الى لا يتناهي حيث يجب ان لا يتناهي وجود هذا الواحد
بوجود ما لا يتناهي مثاله قول القائل لا اعطيك درهمي الا بعد درهمي لم يتبع اعطاء الدرهم في الحال
وتطمينهما ايضا امر متضايف احساب فانه اذا لم يجعل له ابتداء يبداء لا يجوز وجود شيء باليقينة
واذا حصلت البداية بخلافه فيتم فيه فيزيد من زيد دائما ولذا ان قال لغيري لا تاكل لقمة الا قبل
قبلها لقمة اخرى لا يمكن من الاكل البتة فان كل لقمة يريد ان يأكلها فان من شرط اكلها ان يأكل
قبلها اخرى فيبقى غير اكل ابدأ ومثله لقال لا تاكل لقمة الا تاكل بعدها لقمة اخرى فيمكن من
الاكل ويبقى ابدأ الا دائما خلا تحت هذه الجملة جميع لفظ العالم يعني لما ثبت وجود الاعراض
وثبت حدوثها ايضا وثبت عدم خلوا الجواهر عن الاعراض وثبت عدم سبق الجواهر على الاعراض
ثبت حدوث الجواهر لضروري بغير الاعراض التي لا تخلوا الجواهر عنها فثبت حسن حدوث
جميع العالم اذ جميع العالم ليس الا الاعيان والاعراض فكان جميع العالم جميع اجزاء احادنا والله
الموفق وقول من السوف والافلاك النجوم السبلان وغيره الى اخره فان قلت لم يفسر

آخرة

وقوله ولو

الاولى من غير سنة فلم يوجب ان يكون زيدا عمرا وان ولادة زيد ولادة عمرو فان قيل هذا مسلم
في العرض المعين فانه لا يتقدم حادثا واحدا بعينه يكون حادثا ضروريا وانما لا يتقدم
حوادث لانهاية لها لا يجب ان يكون حادثا والجواهر لم يخل عن حوادث لانهاية لها واحدة قبله واصل
الى غير نهاية فان حركات الفلك لانهاية لها فامض حركتها الا قبلها اخرها الى لانهاية لها كما قلتم
في انقاس اهل الجنة والنار فانها تحذف واحدا بعد واحد الى غير نهاية قلنا الحوادث التي لم تسبقها
الجواهر لانهاية وحركات الفلك مستحيل ان يكون بغير نهاية وتخييل حدوث حادثه قبل حادثه
الى غير نهاية لان الحوادث التي قبل هذه الواحدة اذا كانت غير متناهية تعلق وجود هذه الواحدة
بسبقها لا يتناهي فلا يتصور وجود هذه الواحدة لان ما تعلق وجوده به سبقه لا يتناهي
لا يتصور وجوده مثاله قول القائل لغيري لا اعطيك درهمي الا قبله درهمي لا يتصور اعطائه درهمي
كذا هنا بخلاف حادث اول حادث الى لا يتناهي حيث يجب ان لا يتناهي وجود هذا الواحد
بوجود ما لا يتناهي مثاله قول القائل لا اعطيك درهمي الا بعد درهمي لم يتبع اعطاء الدرهم في الحال
وتطمينهما ايضا امر متضايف احساب فانه اذا لم يجعل له ابتداء يبداء لا يجوز وجود شيء باليقينة
واذا حصلت البداية بخلافه فيتم فيه فيزيد من زيد دائما ولذا ان قال لغيري لا تاكل لقمة الا قبل
قبلها لقمة اخرى لا يمكن من الاكل البتة فان كل لقمة يريد ان يأكلها فان من شرط اكلها ان يأكل
قبلها اخرى فيبقى غير اكل ابدأ ومثله لقال لا تاكل لقمة الا تاكل بعدها لقمة اخرى فيمكن من
الاكل ويبقى ابدأ الا دائما خلا تحت هذه الجملة جميع لفظ العالم يعني لما ثبت وجود الاعراض
وثبت حدوثها ايضا وثبت عدم خلوا الجواهر عن الاعراض وثبت عدم سبق الجواهر على الاعراض
ثبت حدوث الجواهر لضروري بغير الاعراض التي لا تخلوا الجواهر عنها فثبت حسن حدوث
جميع العالم اذ جميع العالم ليس الا الاعيان والاعراض فكان جميع العالم جميع اجزاء احادنا والله
الموفق وقول من السوف والافلاك النجوم السبلان وغيره الى اخره فان قلت لم يفسر

هذه الاشياء بالذکر من بين اجزاء العالم قلت اما السموات فلان العرب يجعل ذكر السموات والارض
كنية عن التابد والذوام بلا انقطاع وعما ذكرك ورفله تعالى فاما الذي شقوا في النذر
بينها زفرو شيمه خالدين فيها مادامت السموات والارض وقوله واما الذين بعدوا في
الحنة خالدين فيها مادامت السموات والارض مع ان الكافرين خالدين في النار والمؤمنين
خالدون في الجنة ابدا من غير توقيت فكان فيه شبهة قدم السموات والارض وخص
بذكر حدتها ليؤمل الاشتباه واما الافلاك فان الافلاك ليس لغرض الله عز وجل ان الالهة سبعة
دخلوا المشتري والمنخ والسمر والزهرة والوطارد والقوس صرح بها لا يبال برغمهم
وكذلك ذكر سائر النجوم مقيدا بالسيرة غير مقيد به فان بعض العرب يغير بعضا
من النجوم فيبعد حتى ان جملة عتة بقدر الشعري وعما ذكرك قولهم تعالى رد الا
وهو قوله تعالى وانه مواعظي واقني وانه سور الشعري واما تخصيص الارض فلان
في تخصيص السموات فان الدليل شاملا لان عند بعضهم اصل العالم الثراب وهو قدم عندهم
وكذلك ذكر البحار لان عند بعضهم اصل العالم الماء واما ذكر اجبال فان عند الاصنام يخزنون
اصنامهم من الاجحاد واما الهات فيجتمعون ان يكون المراد منه الاجحاد ويختون الاصنام
من الخشب واما ذكر اجحاد فهو للنعم بعد ما ذكر بعض ما شاهد الانسان من اجزاء
العالم بطريق التخصيص فهو متناول للعرض الكرتي وما فوقها وما تحت الترتي ثم ذكرها
مواعظ منه بقوله وغير ذلك فان ذلك شامل لجميع غير المذكور من الاراضي والملايكه والجن
وسائر الحيوانات والله الموفق ثم من شبهة التاويل بقدم العالم ان العقل يحيل وجود
شيء من غير حصول المحذوف الا بما قد قدمه وهذا معلوم بالرجوع الى الشاهد
وانما هو شبهة الا عن شيء هو مذكور عليهم بالمشاهدة وتجنيز العقل اياه الا يرى ان العرض
من الاقوال والافعال شيء وهو يوجد من غير مادة واصل له فان كلامنا وسائر افعالنا

اناسي
شبهه

يحدث لا عن شيء فان الفاعل بفعله بفعله ابتداء من غير مادة الفعل والاعيان ليست من
جنس الاعراض حتى يكون الاعيان مادة لها وان العین حین يوجد يوجد معه العرض
وهو الكون وما كان مادة لشيء يقتضيه السبق عن ذلك الشيء وليس لذلك بل ما يقتضيان في
الموجود فعلم بهذا ان العین لا يصلح مادة للعرض فكان وجود العرض لا عن مادة له
شيء الا يرى ان البارز لا ينفصل التالف والتركيب وليس لذلك التالف اصل يحدث
منه ذلك التالف ومن شبهة بعضهم ايضا ان الفاعل اذا كان قادرا لم يزل وقد وجد الداعي الى
فعل العالم وهو العالم بحسبهم ولا مانع منه لم يكن بد من وجود الفعل فيما لم يزل واجواب
عنه ان قولهم هذا بناء على بعضه بعضا لانهم لا اقروا بوجود العالم بفعل الفاعل القادر على فعله
كانوا مقربين بخلاف العالم لان القديم هو الذي يستغنى في وجوده عن غيره من اثار
ان ما ذكره لا يلزمنا لان القادر المختار على الاطلاق انما يفعل ما يفعل بطريق الصحة لا بطريق
الوجوب في ان لا يفعل في وقت ولا يفعل في وقت ولذا الداعي وهو العالم بحسبهم لا يقتضيه
وجود الفعل لاحالة بل بفعله في زمان بخلافه كالواحد من يقصد على المسكن الذي هو
وان كان علم بحسن الصدقة سابقا على اليوم فكذا البارز تعالى جاز ان يفعل العالم في
وقت دون وقت مع علمه بحسبهم على ما يقتضيه حكمته كما في سائر المخالفات من ضلقة
طوبكة وقهقرا وايضا اسود وغيرهما من الاختلافات مع تجويز العقل ان يوجد الموصوف
بصفة معينة على خلاف تلك الصفة المعينة والله الموفق الى هذا الشارح في الباب وذكر
حدوث العالم بوجه اخر لكن هو الحقنة راجع الى ما قلنا فيقول الاجسام لو كانت ازلية في الازل
اما ان تكون متحركة او ساكنة والقيمان باطلان فالقول بكونها ازلية باطل واما قلنا
ذلك لان الجسم اما ان كان باقيا في حيز واحد او لا يكون لذلك بل يكون مشتقا من حيز
الى حيز والاول هو الساكن والثاني هو المتحرك فثبت ان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل
اما متحركا واما ساكنا والسكون الحركة عرضي ووجود شيء في الازل يتبع القدم

دكانت
م

وجوده الوضيق يقتضيه حدوثه فكان النول مقولا بالجمع بين المتناهيين والله الموفق دائما والأمين
الكلام لان اثبات حدوث العالم اصل دين الاسلام من حيث الوسيلة اليه وهو المقصود من
السلام وهو اثبات وجود الصانع واداءه على التام فكان ما وجدته زيادة التقرير في
تحقيق المرام على وجه يشام منه راحة الشام ونجينا الله تعالى بتركه من نكال العزيم ورجونا
بفضله الى دار الاسلام **فصل** في ان العالم له محدث ذكر هذا الفصل عقيب اثبات
حدوث العالم اذا المقصود من ذكر حدوث العالم ذكر وجود المحدث وهو الله الموفق فكان
تقديم الوسيلة الى المقصود مقدما على تقديم المقصود ليتمكن الوصول الى المقصود لتقديم
ذكر كتاب الطهارات على ذكر كتاب الصلوة وقوله وما كان جازيلا لوجوده كان جازيلا لعدم
الاول لم يكن جازيلا لعدم لعل واجب العدم او منتهى العدم وهو واجب الوجود لان قضيا
العتل في هذا المثل وهو واجب الوجود ومنتهى الوجود وجازيلا لوجوده فلو اتى الجواز عن العالم بان
ان يكون منتهى الوجود او واجب الوجود فوجوده باجتناب المشاهدة فيطل اشاع وجوده
وانعدام بعض جزائه بالدليل القطعي يبطل جوب وجوده ولو كان واجبا لوجوده لاستحال
عدمه في وقت وقد اثبتنا بالادلة حدوث العالم واكادق هو الذي سبقه العدم وما
سبقه العدم كان جازيلا لوجوده في ذاته وملحان عليه لوجود العدم لم يكن وجوده من
مقتضاياته اي موجبات ذاته معلومة بل يكون وجوده بغيره لانه لا استوى طرفا الوجود
والعدم في الجواز لم يكن بدم من مخصص من احد الجازين على الاخر الا انهما يبق على العدم انما
على ما كان ثم ذلك المخصص لادان يكون هو واجب الوجود لذاته اذ لو كان جازيلا لوجوده يحتاج
هو الى مخصص اخر مخصص بالوجود وذلك الى اخره ان يتسلسل الى غير نهاية او ينتهي وجوده الى
منه واجب الوجود فالاول باطل لان العالم موجود وكذا موجودا معلوم بالمشاهدة
وما كان متوقفا وجوده الى شيء لا ينتهي وجوده من المحدثات لاي وجوده موصلا على ما ذكرنا من
مثال من قال لغیر لاننا نل لغیر الا نل نلها اخرى لايوجد الا نل من المخابر اصله بثلث الشريط

البشام
غ

عالم

يخرج

وهذا أصل

الوطون

لنوفق الى غنى زبانه المحدثات فتعين الثاني وهو انشأ في وجوده الى من هو واجب الوجود
في ذاته لانه لو كان وجوب وجوده معنى يتوجب التسليم في ذلك المعنى انه جازيلا لوجوده او واجب الوجود
فلو كان جازيلا لوجوده كيف تجل الذات هو واجب الوجود وهو في نفسه جازيلا لوجوده وهو محال
ولو كان واجب الوجود نقول هو واجب الوجود لذاته والمعنى فان قال المعنى لوجود السؤال ويتسلسل
وان قال لذاته فهو الذي قلناه اولا فثبت بهذا ان العالم محدث باجتناب صانع واجب الوجود لذاته
وقوله خصوصا بعدما كان عدما احتراز عن موجود مخلوق ليس له قدر تغيير باخلقه الله تعالى
من ممانته وسواده وجهه ولا قدر تغيير نفسه من قصر الى الطول او عكسه وان كان من التبعين
المخلوقات كالادنى مع انه موجود كيش قادر على الجبل الطيف لما لا يقد ر عليه سائر المخلوقات
الا يرى انه يستحيل الغيلة الظاهر والله سود المصاربة والكيف النامشة يستعملها في حوائج
كيف يشاء وادار ولا يستخرج ما في حق البحار من الحيوانات المائية ومن الجواهر والكم في العالم
يتدر على تخصيص بعض الجازات بالغير من هذه الاشياء مع انه موجود مختار في نفسه
فلان لا يخص المعدوم نفسه حال عدمه بالوجود اولى فوجه الاول في ظاهره لان كون
المخلوقات ادنيا زبانه في حال القوم وزيادة التدبير وكذا معدم زبانه في العجز والضعف
فان العجز الموجد اقوى من العدم لانفال الوجود به وكذا جوهرا اقوى من العجز كونه نائيا
كالنبات اقوى من الجاد وكونه حيوانا اقوى من النبات وكونه حيوانا ناطقا اقوى من الحيوان
فالادنى مع بلوغه الى زيادة في القوم والتدبير ليس له قدر تغيير ما ذكرنا من المصانف وان
البناء في ايجاد العالم من معدوم كان اولى فكانت الاولوية من وجوه اخذها ان ما ذكرنا تغييرا
ايجاد والثاني ان ما ذكرناه في الصفة التي الموصوف فيلوا وجد المعدوم كان ذلك في ايجاد الموصوف
والثالث ان تغيير الدمارة لو صدر من الادنى كان الفعل الضعيف صادرا من موجود ذات
متناه في القوم وهناك لو صدر الفعل من معدوم كان الفعل القوي صادرا من ضعيف متناه
في الضعف فلما لم يتأت الفعل فيما قلناه وجود وجوه القوم فلان لا يوجد من المعدوم وجود

م
منه ممانته وسواده

استثنى

في ايجاد ذات
العمل من معدوم
كان

من معدوم

وجوه الضعف اولى قوله وهذا لا يثبت البناء ببدن الهائي فان البناء لما كان جائزا
 في وجوده لم يحصل الاختصاص في شخصه وكذا ان جميع الجائزات وذكر في اصول الدين لا
 سليمان رحمه الله في هذه فقال ولا يثبت الشيء لم يكن ثم كان كالولد يولد مثله وذلك لا يخاراما
 ان كان بنفسه او بغيره او لا بنفسه ولا بغيره ثم لم يجوز ان يكون بنفسه لانه لو كان بنفسه
 لم يكن وقت اولى به من وقت يجب ان يكون تديما وقد ظهر حدوثه حيث شاهدناه
 انه لم يكن قبل هذا المعنى ولين جاز ان يكون بنفسه لكان نفسه محدثة اياه لان
 المعدوم ليس بشئ فلا يجوز ان يحدث شيئا ولا يجوز ان يكون اياه ولا بغيره لان ذلك يجب
 فيه معنى بوجوب ان لا يكون فلما بطل ان يكون بنفسه او لا بنفسه ولا بغيره ثبت ان حدوثه
 بغيره وهو الله تعالى وبذلك ذكرنا كماله من عدم تصور الفعل من المعدوم بيطل قول ثمانية
 بن الاشرف اصدا داسا المعترلة فانه يزعم ان المتولدات افعال لا تفاعل لها فانه ابطال
 بقوله هذا دلالة اثبات الصانع لان المتولدات لا شئ لانها حادثة كائنه بعد ان لم يكن
 فلما جاز حدوثه كائنه بملك صانع احده جاز في جميع العالم وكذا يبطل ما ذكرنا قول ابي
 الهذيل القلاف وبشر من المعتمدين الزندي والكرامية حيث يزعمون ان التكوين
 حادث حادث لا باحداث احد وكذا يبطل قول الجباري وابنه فانه يزعم ان رادة الله
 حادثة لا في محل لا باحداث احد واجابته بان كلامهم محذور انقسم عن اثبات الصانع عصما الله
 تعالى عن قول يندم قواعد الدين والمنسل ما ينفخ بنا قيادته الى مذهبه المتحددين
 فصل في اثبات وحدانية الصانع اي في اثبات ولايل وحدانية الصانع اي في اظهار
 ولايلها وتبينها لما ان وحدانية ولايل وحدانية ثابتة قبل هذا ولكن يظهر تلك الدلائل
 في هذا الفصل واما على من ادعى الاثنين كالمثبوت والمجوس فانهم قالوا ان الصانع اثنان ونما
 النور والظلمة ويؤمنون النور يزدان وهو خالق الخيرات والظلمة افسوس وهو خالق الشرور
 والقباح ويؤمنون ان النور قدم محدث منهم الظلمة وقالوا لو كان الصانع واحدا يلزم

بان
شاه

كان

الاشرف

تولا

منه تنسفيه الحكيم وهو لا يتوزو ذلك لان الشرح وفاعله سفيه فلا يليق ان يضاف الى
 الحكيم ما هو صفته من هذا اذا لا بد له من محدث اخر ولانه يجب ان يكون المعامل موافقا
 للقلة فلا يجوز ان يضاف الى النور ليس يملك له فنقول لهم هل رايتم رجلا فاستجاب من
 فسقه ورجلا صالحا فسق فلا بد من ان يقولوا بل فنقول لهم ليس ان التوبة فعل ليس
 بموافق للفاسق ومع هذا وجد منه وكذا الفسق فعل قبيح وجد من فاعل ليس بملك له
 لان الظلمة حدثت من النور عندهم والظلمة شئ ليس يملك له اي للنور وكنا فاجبه
 قولهم هذا ان صانع العالم النور والظلمة لان النور يلزم على قولهم ان يكون محل الحادث
 ومحل الحادث حادث وكذا الظلمة حادثة منه فبين الحادث والعدم تنافي وتضاد
 والثلثة كالتفادي اعني انهم يزعمون ان الله تعالى جوهر وموئله اقايم والاقنوم
 عندهم صفة فيكون معناه انه جوهر واحد ثلث صفات ويفسرون ذلك انه ذلك وعلم
 وحيث ويسمونه الذات ابا والعلم ابا والحيث راجحه هذه جهالة متفاحشة حيث
 يجعلون الواحد ثلثة بقولهم انه ثلثة اقايم والثلثة واحد بقولهم جوهر ويجعلون
 الذات صفة وتجدد منه في الصفات وكذا يجعلون الذات ابا وموئله والصفة ابا وموئله
 روضة وهي مريم ثم يجعلون الاب والابن قد بعين مع انه لا بد لاجبه من تقدم الاب عن الابن
 وهذه خرافات تغني حكايتهما عن الاطباء في ردّها والآربعة كالطبايعين اعني انهم
 قالوا ان الصانع اربعة الحار والبرق والرطوبة واليبوسة فنقول ردّا عليهم ان الحار
 والبرق والرطوبة واليبوسة اعراض لا يات لها بذاتها ولا يات لها في نفسها وهي تحدث
 ساعة فساعة ومحالها ان تكون ايضا حادثة فلا بد له من محدث والسبعة
 كالافلاكين اعني انهم قالوا ان الصانع سبعة اصل المشتري والمريح والشمس والفرغ
 وعطارد والقمر فنقول ردّا عليهم ان هذه الكواكب اربعة ساكنة مستقلة من بروج الكون
 تتحول من حال الى حال عندكم من سعد وخسوف وسوف واخراف واورع وهو اعلى

ما فيه من اشارة
 الخاصة بالحقانية
 لله تعالى وذلك
 من امارات الخلق

احق

مرا كز لكواكب وهو بوط وكل ذلك امان كدها مستخره مقهوره والقانع هو الله الواحد القهار
ثم وجه المناقشه بين الفصل الاول وبين هذا الفصل انه اثبت في الفصل الاول وجود الصانع
وثبوت خلافه للدهر فلهذا انهم الله ثم اشتغل بما هو الاسبق ذكر في صنف الله تعالى والواجب
على العباد اعتقاد ما هو توحيد الصانع اما الاسبق فهد ليل قوله تعالى لا اله الا الله
اليتوكل لا تاخذ سنة ولا نوم الا انه وقوله تعالى والحمد لله وحده لا اله الا هو الرحمن الرحيم وقوله
تعالى قولوا لله القدر الا لا اله الا الله كيف قدم صفته التوحيد في هذه الاية على سائر
الصنات واما الواجب فاني لا اعتقد بخلافه بوجوب الكفر على القطع والبتان قال الله تعالى ان الله
لا يغفر لشركه به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والكافر ليس باهل للفرقة بخلاف اهل الاهواء
والبدع فانهم لا يستوفون الى الكفر ما يغفلوا في مواهم حتى قبلت شهادتهم على المسلمين وليس
للكافر شهادة على المسلمين بقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وجرم التوافق
بيننا وبينهم بخلاف الكافر وقوله واذا نزلت في العالم محدثا اصدته وصانعا صنعه كان
الصانع واحدا صريحا وكان شيعي احما الله يذكر في توحيد الصانع نكتة وخيرة ويقولون فرضنا
ان العالم صانع لكن الامر لا يخلو اما ان كان كذلك اصدت مستغنيا عن الاخر ولا فان كان
مستغنيا لم يكن الاخر محتاجا اليه فلم يكن الها لان الامور من غير محتاجا اليه اليه اشار
بقوله الله القدر وان لم يكن مستغنيا عن الاخر فظاهر انه لا يكون الها الا ان كان عاجزا حينئذ والعاجز
لا يصلح ان يكون الها وذلك دليل على عدمها اي على قدر ان يخرج كل واحد منها ان خيرا اذ لا حاجة
لم يحصل ما دام كان ذلك دليل حدها لان ثبت مجزئها والعاجز لا يكون الها فلم يكن الها كان حادفا
لان غير الله حادث او صدى في احد ما الى على قدر فقاذا ارادة احدهما دون الاخر لانه حينئذ ظهر مجزئ
الاخر وحدوثه لا كمالا ويعبر هذا ببيان اخري وهي ان يقال ان كل واحد منهما لو قدر مع منع
صاحبه لم يكن خلق البتة لان ما يحدثه هذا ينفع هذا والعالم موجود علم انه ليس كذلك ولو لم يقدر
على منع صاحبه كان عاجزا فكان الخالق هو الآخر وهو معنى قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا العلم

لما
اشغل

الايات

هو

فان قيل ان فرض التمايز انما يلزم عند مخالفة كل واحد منهما الاخر فيما اراده وعند فرضنا التمايز
لا يريد كل واحد منهما الا ما يريد من الاخر لانهما حكيمان قضية الحكمة هي ان يتوافقا لان مخالفا
وان فرض كل واحد منهما الها يوجب ان يعلم كل واحد منهما ما يريد الاخر لان الاله هو الذي يعلم
المعلوم قيل وجوده كيف يوجد فعند ذلك لا نكون المخالفة بينهما الا اذا علم احدهما وجود
الحسن في شخص لا يريد الاخر موته لان الارادة تلازم العلم عندكم فلا يمتنع في خلاف قلنا لما كان كل
واحد منهما الها كان كل واحد منهما قادرا على ما يريد لان القادر من يجوز من الفعل فلما جاز ارادة كل
واحد منهما من المقدورين ادى الى تصور ما ذكرنا من التمايز وكان شيعي احما الله يقول الاصل في كل واحد
من الموضوعين بحال القدرة والحال الراي ان يستبد برأي نفسه لان يتابع غيره فيستأمنه المخالفة
والقدم هو ان لا تصور في حق من التصورات الممكنة التي توجب الحدوث فكان تصور الحال المخالفة
فيه كايما لا يثبت التمايز خصوصا اذا كان الاصل هو الاستبداد بالرأي على ما ذكرنا فيلزم من جليله
ما ذكر في الكتاب بقوله ايمان تحصل مراد على الاخر او نقول بحال الامام نور الدين الصابوني رحمه الله
وموافقا لما فيهما لو ثبت كانت الموافقة بينهما ضرورة او احتياقيه فان كانت ضرورة ثبتت مجزئها
واخر طرارها في الموافقة وان كانت احتياقيه يمكن تقدير الخلاف بينهما فيتحقق الالتزام وهو معنى ما
قال بعضهم لو توافقا ما ان كان موافقتهما مع الجزع عن الموافقة وحينئذ يلزم مجزئ كل واحد منهما
اوسع القدرة على الموافقة فحينئذ صار كل واحد منهما مستقما مقدورا والاخر والمقدور لا يصح له
فما معنى قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واما ما قالوا ان الارادة تلازم العلم قلنا لا نسلم
بل هي بلازم العقل اذ لابد من ضرورة كون الشيء معلوما ان يكون مرادا فان ذات الله تعالى وصنانه
معلومته اذ لم يبح ان يكون مرادة لم وكذا المعلوم معلوم وهو معلوم انه وجد كيف وجد كمال الله تعالى
ولو رددوا العادوا ما نفوا عنه ومع ذلك ليس مراد له وقوله واما ان قطلبت ارادتهما لم يحصل في المحل اعطا
لاذا ذكر وهو تعجيبا والعاجز لا يكون الها فان قلت لو قال قائل ان قطل رادتهما انما كان باعتبار الاحالة

كل واحد

في نسخ الدوام
انما ان حصل
انما ان حصل

عندكم

لا باعتبار العجز لان شيئا من الاشياء ان يكون ساكنا متحركا او حيا ميتا في حاله واحده محال والله اعلم
 لا يوصف بالقدرة على المستحيلات فان ذلك كان من غير المحل لا باعتبار العجز كما اوجده الصانع الواحد
 الصديق ثم لا يوصف بالقدرة على الجحاد ضد الله اخر حال قيام القدر الاول ولذا لا يوصف الله تعالى بالقدرة
 على الظلم والكذب والفسق مع ذلك لم يطل الوحيه لما ان هذه الاشياء مستحيلة على الله تعالى فكذلك ايضا نحن
 فيه لو لم يزلت ارادتها انما كان ذلك باعتبار الاستحالة وهو لا يطل الوحيه ما جاز انما علمت جوابنا
 عن الامور الاجوبه وادفع الاسئلة وافصح لغير اوراقنا واهتمل السئ ضائله وهو ان تشبيه هذا باستحالة بثوث
 القدر على الظلم والكذب او الفسق من غير القبح والجهالة لاننا تصورنا بثوث قدن كل واحد منهما على ما
 لا يتحيز بثوث القدر عليه لولا منع صاحبه اياه فان الحركة او الحيوان او المباد داخله تحت القدر
 كولا تحصيل صاحب القدر الذي لم يقدرا ان يندفع منع صاحبه اياه عن تحصيل مراده فكان هذا منع صاحبه
 تعجزا له فاما وجوب الكذب من المبادي جل وعلا فغير المستحيلات في نفسه لما ان صدق تعالى اني
 ممنوع العدم ولا جبر لوجود كذب مع وجود صدق استحالة اجتماعهما ولا جبر الى القول بانعدام الصدق ليثبت
 الكذب لاستحالة العدم على الازلي واتقاء القدر عما يتحيز دخوله تحت القدر ان يكون عن غير الجبر
 المحل غير ان يكون قابلا للقدر فاما اتقاء القدر عما هو مقدور في نفسه فليكون الاستماع المحل قبوله
 بل كان لبثوث ما يصادها وهو العجز الذي هو انما ان صدق في كماله خروج الحركة وغيرها عن القدر
 مع انه ليس في نفسه ما يتسبب بجبر الكذب عن قبول القدر مع انه في نفسه ما يوجب امتناعه من جبر بالفرق
 بين المحل في حال الصانع الواحد والصديق وحاصل شبهة القياس كذا الكلام في الظلم والفسق
 ولما قياس هذا بما لو اوجده الصانع الواحد احد الصديقين وحاصل شبهة القياس كذا الكلام في الظلم والفسق
 لان ذلك ليس بنظير لما نحن فيه بل هو ضده فان ايجاد ما كان قادرا على ايجاد تفيده القدر منه وتفيده
 القدر ان يكون عجزا ولا تقطيل اما تقطيل القدر تسبب تفيده صاحبه قدرته فكان من ايمان
 عجز من تقطعت قدرته وازادته وكونه متهورا لغيره وهو المبادي في قوله تعالى ما ينفع الله الناس من احدى

نبوة

لم يوصف

امتن

معاودة الحاقة

اضدادها

لمع

فلا تمسك لها وما يسئل فلا منسل من يده وعلى اصل المعنى لا يمكن اثبات التوحيد بطريق القانع الذي يخرج
 من قوله تعالى او كان فيهما الهة الا الله لقد نادى عليا بعضهم على بعض وقوله وان يسئل الله بغير فلا
 كاشف له الامر الاية فان حركة ما يصنعها الحيوان باختياره كان الله تعالى قبل وجوده عالما بما افاد
 على الجادها فاذا صنعها الحيوان على اصولهم الفاسدة زالت قدرته الله تعالى غير كذا في السكون ومع ذلك
 لم نزل الوحيه بتعجز عن اياه فكذا اذا كانا اثنين وعجزا صديهما صاحب عن شئ لم يزل الوحيه انما
 يستقيم ذلك على اصولنا وكذا قولهم في الارادة فانهم يقولون ان الله تعالى اراد من كل كافر الايمان
 واراد الكافر من نفسه الكفر فتعذر ارادة الكافر وتقطعت ارادة الله تعالى ولم يطل مع هذا رويته
 ولما لم ينج اجزاء هذه الايات في اثبات التوحيد بطريق القانع على اصولهم الفاسدة تحيزت المعنى
 في اثبات التوحيد من غير رئيسهم ليعلم ان الله ان لا اله الا الله تعالى على وحدانية الصانع وانما عرفنا
 وحدانيته بالسبع دون العقل والخيال وعقولنا الجوزنا ان يكون العالم صانعا وعلى قول هذا القول
 وجب ان يكون اهل الجاهلية غير مخاطبين بالايان لانه لم يبلغهم السمع وهو خلاف كتاب الله تعالى بقوله
 وكنتم على شفا حنرة من النار فان قدكم منها في كان من بقوله الباطل هذا انكرنا الكتاب لله تعالى
 وعلى بعضهم على بعض بكل الشبهة التي ذكرنا من ذلك الثاني من المستحيلات والله تعالى لا يوصف بالقدرة
 على المستحيلات كما لا يوصف بالقدرة على الكذب وذلك لا يدل على العجز على ما ذكرنا من الشبهة والجواب
 واخر من الجواب وهو الاية ان اعترضهم على القانع المستخرج من تلك الاية المنطق تحطيه الله تعالى
 في قيام رسول المبعوث لدعوة من اعتقد مع الله الها العرف كان ما اثبت الله تعالى في القرآن وعلم رسول الله عليه السلام من
 ليجاز به من اعرض عنه وعاند فاسدا ومن جاور على الله تعالى هذا فقد نسبته الى الجهل والفسق
 لانه قال ان لم يعلم بفساد هذا الدليل فهو جهل وان علم بفساده مع ذلك علمه رسول الله عليه السلام ليجاز به
 من خالفه وعاند في التوحيد وتمسك بالبشرك هذا منه سفة ومن وصف الله تعالى بالجهل والفسق
 فهو كافر على الظلم والبيان نفوذ ما لله من ذلك وفيه تعجز من لم تنفذ ارادة بمعنى او انفذت ارادة
 مع ما لم تنفذ ارادة الاخر كان الذي لم تنفذ ارادته عاجزا فان قيل عدم نقاد الارادة لا يدل

القول في جوابه ان الله تعالى لا يوصف بالقدرة على المستحيلات

مع

عما عدم الاداة فكيف يدل على عدم العدة والعاجز هو الذي لا اقدرة له لان العجز ضد القدرة
والعجز ضد الاداة فيضد ما تبين الاستبعاد فكيف يستدل بعدم فائدة الاداة على العجز فلنا
العجز ثبوت ثمة منع التاثير غير بان منعه من التصرف ويثبت ثمة باخراج المخل عن كونه محلاً
للفعل الذي لاداء الاخران بفعله كما يثبت عزل الوكيل باجده من الوحيين والله الموفق
في اثبات قدم الصانع وقوله ان صانع العالم قدم عطف المصنّف رحمه الله هذه الجملة بكلمة ثم
على الجملة الاولى التي قبل ذكر الفصل فصار كانه قال لما ثبت وحدانية الصانع بالدليل القطعي الذي
ذكرنا بعد ذلك وجب علينا ان يثبت قدم ذلك الصانع الواحد فنقول ان صانع العالم قدم لان
كله ثم الترتيحي فوجب اثبات المعنى عما وفق ذلك ثم وجه وصل هذا الفصل بما تقدم ظاهره وما
اثبت حدوث العالم ومحدته ووحدايته وجب علينا ان يثبت ان الصانع الذي ثبتت وحدانيته
ان لا يكون حادثاً لانه حينئذ يكون موافقاً من جنس العالم في الحدوث فكان له صانع اخر محدث في
ضرف ذلك وجب ان يكون موجوداً بالقدم وهذا الفصل في بيان ذلك ثم اعلم ان القديم حتى
لغوياً ومعنى اصطلاحياً فالمعنى اللغوي هو ما خرد من قوله قدّم الشيء بالضم قدماً فهو قديم اذا مضى
عليه طویل مثل الزمان وذكر في الكشاف في قوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم من الخلق فان اقل
مدة الموصوف بالقدم انحول فلوان رجلاً قال مملوك لي قديم فهو جردا وكتب ذلك في وصية عتيق
منهم من مضى له حبل واكثر واما الاصطلاح فهو عبارة عن لا ابتداء الوجود ولا انتهاء البقاء فان
قلت ذكر المصنف رحمه الله في فصل ان صانع العالم ليس بحسب حتى تقضى في اسماء الله تعالى الى ما انتهانا
اليه الشرح ولا يطلق الاسم عليه لم يرد السمع الثابت قطعاً لجواز اطلاقه عليه وان كان معناه
ثابتاً في حق الايركي انا لا نسبه صحيحاً وان كانت الافاق الاستقام هي مستقيمة ولا طبيعياً الى لغز
لعدم ورود السمع الثابت قطعاً بانما تم منها لم يرد السمع الذي كان ثبوتاً وقطعياً باسم القدم وواجب
الوجود والموجود فكيف صح اطلاق الاسامي عليه من غير ورود السمع بها قلت اما واجبه الوجود
والقدم فما اسلم مترادفان من كل وجه فكان جواز اطلاقه في احدهما جوازاً في الاخر

ايضا

القدم

مجاور

بذلك

صالح

تكان بجملة اخلاف اللغات في اسم النفع بالقرينة والفاسية والقرينة وغيره بقوله الله وخذ اي وتكرري
ولا منع ورد من احد عن اطلاق اسم خد وتكرري عليه مع انه لم يرد بها السمع لكن هذه الاسماء كلها من
الاسماء المترادفة فكذلك في واجب الوجود مع القدم واما اسم الموجود فهو من لوازم اسم القدم لان القدم اسم
الموجود لذاته اي غيبي مستلزم وجوده من الغير ثم ذكر المصنف رحمه الله انتقاد الاجماع في التبع في ذلك
الفصل على جواز اطلاق اسم القدم والموجود عليه فكان الاجماع منعاً ايضاً على جواز اطلاق اسم
واجب الوجود عليه كما ذكرنا انها من جملة الاسماء المترادفة فحصل من هذا ان جواز اطلاق الاسم عليه موقوف
على ورود السمع او الاجماع عند عدم ورود السمع واما عند عدمها فلا كما في عدم جواز اطلاق اسم الطبيب
عليه مع ان السمع القطعي ورد بمعنى القدم ايضاً وان لم يرد بلفظ القدم وهو قوله تعالى هو الاول والاخر
لان الاول من كل وجه على الاطلاق من الاول الذي لا ابتداء لوجوده وكذلك الاخر من كل وجه على الاطلاق
هو الاخر الذي لا انتهاء لبقائه وهو معنى القدم فان قلت في اطلاق اسم الموجود على الله تعالى شبهة لفرقته
ان الموجود اسم جنس اذ هو اسم لشيء فام بالوجود سواء كان ذلك تدبيراً واحداً فحينئذ كان في الماهية
اسم الموجود عليه او قال له في اسم الجنس والداخل في اسم الجنس هو ما كان من ذي جنس والله تعالى ليس بذي
جنس فكيف يكون هو داخلاً في اسم الجنس قلت اطلاقه على الله تعالى ليس باعتبار معنى الجنسية لما ان
وجود الله تعالى مخالف لوجود ساير الموجودات من كل وجه وليس بينهما مشابهة من وجه من الوجوه
فليس بينهما جنسية اذ اطلاق اسم الجنس على انواعه انما يستقيم اذا كانت انواعه متساوية في اوصاف
ذلك الاسم كالبشر والرجل والاراة والمسلم والكافر فلما كان وجود الله تعالى مخالفاً لوجود ساير الموجودات
من كل وجه لم يكن اطلاق اسم الموجود على القديم والمحدث من قبيل الجنس بل من قبيل الاسم المشترك الخالقة
الكلمة بين القديم والمحدث الا يركى ان الالهيين العالمين في الحقيقة المتباينين في التدبير من الاله الشرعي
وغیر الامم البزدي (صها) الله كيف جعل الحكم المذبح في قوله على الامم رفع الخطا عن اعني الى حكم الخطا
من قبيل الاسم المشترك بين حكم الدنيا وحكم الاخر مع اتحاد كل اكلين في الحدوث والخصبة لخالقتهما
في غيرهما فكان اسم الموجود لله تعالى ولغيره اولي ان يكون اسماً مشتركاً لوجود الخالقة بينهما من كل وجه

العلمين

م

قوله اذ لم يكن قدما كان حادثا اعلم ان انواع الثلاثة اربعة فان الثلاثة بحركي بين اثنين صورة كما يقول
 لو لم تكن الحركة قايمة في هذا المحل لما وجد التحرك فيه وجوه كثيرة بين التثني وبين الاثنان صورة كما يقول وكانت
 الحركة قايمة في هذا المحل كان التحرك متوجها اية وبين التثني الاثنان صورة كما يقول لو لم تكن الحركة
 قايمة لسكن هذا المحل وبين الاثنان والتثني صورة كما يقول لو كانت الحركة في هذا المحل لما سكن هذا المحل
 واما قايمة بقولنا صورة في جميع ما ذكرنا من انواع لان كلمة لايجاد خلقت كان المراد من التثني الاثنان ومن
 الاثنان التثني فكان التثني في التثني والاثبات في المثبت صورة لا يفتنونا فان معنى قوله لو لم تكن الحركة في هذا
 المحل لما وجد التحرك فيه اي الحركة موجودة فبذلك وجد التحرك فيه وكذلك صورة الاثنان لو كانت
 الحركة قايمة في هذا المحل كان التحرك موجودا اي الحركة غير قايمة فيه فبذلك لم يوجد التحرك فيه فعلمنا
 الطريق يخرج غير ما ذكرنا من التلازم بين التثني والاثبات صورة فقال اذ لم يكن قدما كان حادثا
 فيكون المراد من التثني الاثنان ومن الاثنان التثني على ما ذكرنا اي قد تم صانع العالم ثابت فبذلك لم يثبت
 حدوثه وانواع هذا التلازم انما يحكي في الشئيين الذين لا واسطة بينهما امانا في وجه ما كالحلل العقيلة
 لوجود الحركة مع التحرك والكسر والقطع والاقطاع اذ وجود الشئيين المتلازمين الذين
 يحكيان بحركي العقل كوجود النهار مع طلوع الشمس والابتن مع النبق اذ وجود اصدما مع عدم الآخر كما في
 المتضادات كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق والقدم والحديث وقوله لما ان واسطة بينهما
 دليل على ما قلنا من ان التلازم انما يتحقق فيما لا واسطة بينهما لكن من قبل المتضادات لان من قبل العقل
 العقيلة فبذلك كانت الملازمة بينهما عند وجود اصدما مع عدم الآخر كما في سائر المتضادات والواسطة
 بين السلب والاجاب اي بين التثني والاثبات فصل في ان صانع العالم ليس بعرض لما انبى بالدليل
 النطقي ان صانع العالم موجود وموصوف بالوجدانية والقدم شرح في بيان ما لا يلتزم من الصفات كالتعظيم
 والجوهرية والحيثية وانا قدم العرض على غير لكونه اعرف واثبت في نفي الالهية ولهذا لم يقبل احد بالوجهية
 العرض فان قلت لانسان انه لم يقل به احد فان طلبة النبوة قالوا بالوجهية النور والظلمة قالوا بان النور والظلمة
 جميعا حيوان سميعان بمران لما ذكرنا في التبرص فلم يكونا حينئذ من الاعراض لان جميع العقلاء يجوزون عاضا

في هذا المحل

ايضا

نفي راضية

من تبيين
 وما عرضنا الطابعين
 قالوا بالوجهية الاربع
 وهي كلها اعراض
 العالمون بالوجهية النور والظلمة

قوله ان يقول يتصور ان العرض سميما بصيرا يحتمل ان يكون الثابليون بالوجهية الطابع الاربع كذلك فانهم لو قالوا
 مع كون هذه الطابع اعراضا هي الاله صانعة كان عقولهم رادة عليهم قوله قبل ان يرد عليهم عزهم ذلك لان
 العرض لا قيام له بذاته فكيف يتصور ان ايجاد العالم الذي نشأ منه موضوع بغاية الاحكام والاعتقان
 بل دل الدليل البهتان علمانه وصنوع الملكة الدنيا المعصوف بصفات الكمال والبر الاصل او يقول
 ان الطابعين ان كانوا قالوا بالوجهية الطابع الاربع لم يقولوا انها اعراض لم يقولوا بان الاله عرضي كما قالت
 النصارى بان الاله جوهرا المجسمة بان الاله جسم فتح قولنا لم يقبل احد بالوجهية العرض او قدم ذكر
 العرض على ذكر الجوهري والجسم ان بين العرض والتثني مناسبتة التضاد من كل وجه لما ان القديم
 واجبت النقاء والعرضي سجيل البقا فخرج من بيان هذا الضد الذي هو قدم شئ في بيان ضد
 الاخر الذي هو عرض فبذلك وقع ذكر العرض قدما على غيره ولان العرض في وجه محتاج الى المحل
 والقدم مستغنى عن المحل وكانت المضادة بينهما ثابتة بطريق الخصوص من سائر الحدوث فكانت
 مناسبتة التضاد بينهما على طريق الخصوص مستدعية لذلك العرض متصلا بذكر القدم وقوله لما ان
 العرض مستحيل بقاء انما قسمه بهذا ولم يفسر بقوله هو الاقيام له بذاته كما فسر بذلك في فصل اثبات
 حدوث العالم حيث قال ونفي الاعراض الا فيما له بذاته لانه لا لاله اللغوية على الذي يستحيل بقاء اكثر
 من الذي يقال فيه هو الاقامة له بذاته حيث يقال عرض لثلاث اي معنى لا قرار له وذكر في التبرص بعد
 ما ذكره انهم لم يمانا كان عرضا كونه غير قيام بذاته اذ ليس فيه ما يثبت عن معنى كونه عرضا في اللغة
 بل كان عرضا لاستحالة بقاءه وظنفت المعنوية والكيفية حيث راوا كل عرض غير قيام بذاته في الشاهد
 انه كان عرضا لهذا الوصف ثم نفى عنها هذا الاتفاق المبني على التحيل مذهب ان باطلان اذ الباطل
 لا ينجح الباطل انما المعنوية لانهم قالوا ان الله تعالى لو كانت له صفات ازلية كالعالم والقدن والحيوة
 لكانت اعراضا لاستحالة قيام الصفات بانفسها وقيام العرض بذاته الله تعالى محال وكذا وجود الاعراض
 في الاول مستغنى فاذا لا صفة لله تعالى اذ لو كانت لكانت عرضا واما الكونية فانهم ما عرفوا بثبوت هذه
 الصفات لله تعالى بالدليل الضروي وعلموا انها لا تقوم بذاته تعالى سمها اعراضا لوجود

مع

عن

وعوا

ما كان العرض لاجتماع في الشاهد وكلا المذهبين فاستدل فان العرض في الشاهد كان عرضا لاستحالة بقائه لانه
 هو المعنى الذي يلحق عن المعنى اللغوي لا لاستحالة قيامه بذاته اذ دلالة في اللغة تدل على ان ما لا قيام له بذاته
 سمي عرضا واذا ثبت ان الامر بما بينا لم يكن صفات الله تعالى اعرافا ولم يكن ما بينا باثبات الصفات لله تعالى
 والله المتوفى فصل في ان صانع العالم ليس كجوهري ما فرغ من بيان ما لا قيام له بذاته انه لا يتصور
 لله تعالى شيء في بيان ما له قيام بذاته من المحدثات انه لا يتصور ما يصح صفة الله تعالى ثم قدم الجوهري على الجسم
 في ذلك لان الجوهري يحرك الاصل عليها ذكر الاصل مقدم على الفرع وقوله وكذا صانع العالم معطوف
 على ما ذكر قبل الفصل فصار كأنه قال ان صانع العالم ليس بعرض كذا وليس بجوهر خلافا لما قبله
 انصارى فانهم زعموا ان الله تعالى جوهره الخلاف بيننا وبينهم ثمة يكون في اللفظ والمعنى بان اطلقوا
 على الله اسم الجوهري وعنوانه التركيب وثان يكون في اللفظ دون المعنى من حيث اطلقوا عليه اسم الجوهري عنوانه
 القائم بذاته وتعلقه بالانصارى ومن تابعهم بان الله تعالى موجود والموجود اما ان يكون عرضا واما ان يكون
 جوهرًا موجدًا اجعلنا انه ليس بعرض كان جوهرًا اذ لم يكن جوهرًا مع انه ليس بعرض لما كان موجودا لان
 الوجود لا يتخلو عن هذين الوجهين قلنا ان الجوهري في الشاهد ما كان جوهرًا لانه ليس بعرض بل كان
 جوهرًا لانه اصل تركيب من الجسم والله يستحيل كونه اصل تركيب منه الجسم فلم يكن جوهرًا وليس من
 ضرور كونه موجودا اذ كونه جوهرًا لان العرض عرض موجود وليس بجوهر لانه العرض ليس بعرض لانه
 موجود لان الجوهري موجود وليس بعرض بل كان عرضا لا محالة دوامه والله تعالى لا يستحيل عليه
 الدوام بل هو واجب الوجود فلم يكن عرضا لكون البسائط التي يتركب منها المركبات اى لكون الجواهر التي
 يتركب منها المركبات وقوله وان كان الاثر حادثا لغير اصل وان هذه للوصل هذا جوابا لمثبته
 ترد على ما ذكر من قوله لكون البسائط التي يتركب منها المركبات جارية بحركي الاصل لها بان يقال لو كانت
 البسائط جارية بحركي الاصول للمركبات وقسم فيما ابتهم لان ذلك لا يتصور حينئذ مع ما يقول القائلون
 بقديم الطبيعة وما يقول اصحاب العيولي لان البسائط لما كانت اصول المركبات كانت المركبات تنفر
 عنها فحينئذ كانت المركبات حادثة والبسائط قديمة فذلك الوجه بقوله وان كانت الاثر حادثا

صلى

احد

المراس

اصول

لا عرضا بل واما كون جريانها بحركي الاصول في حيث تصور البسائط بدون التركيب واستحالة التركيب
 بدون البسائط اذ حيث ان البسائط قديمة والمركبات من الحادثة لا غير بل البسائط والمركبات كلها
 حادثة وقد ذكرنا بطلان قولهم فيها سابق وقوله والمركبات حادثة اى وان كانت المركبات حادثة
 على وصف التركيب في ابتداء احوال وجودها هذا ايضا جواب لمثبته ترد على قوله لكون البسائط التي يتركب
 منها المركبات الى قوله واستحالة التركيب بدون الاثر بان يقال لو كان حصول التركيب من سبب
 بدون الاثر لما حصلت المركبات فيصور من الصور بدون سبب الاثر وليس كذلك قال الله
 تعالى الخلق المكنان في ابتداء وجودها من سبب فانا ذكرنا وشاهد من جود الكائنات وغيرها من
 النباتات تظهر خلق الله تعالى بجمعة حين تظهر على وجه الارض من غير ان يوجد الجوهري في
 اول احوال وجودها ثم يتلاحق بها اجزائها الاخرى من غير ان تكون لها مادة تصلح مادة لمعلم
 بهذا ان معنى قوله لكون البسائط حادثة بحركي الاصول للمركبات في حق التصور والوحي اى في حق الوجود
 فان المركبات توجد بخلق الله تعالى من غير سبب الاثر اذ لو كان يقال بانه اسم للقيام بالذات
 والله قائم بالذات فيكون جوهرًا لانه ليس في لفظ الجوهري ما ينفي عن القيام بالذات الاخرى فان قلت لو قال
 قابل تحديد الجوهري بانه القائم بالذات اولى من تحديد بانه الاصل للمركبات بيان هذا ان القيام بالذات
 بحركي بحركي التحديد للجوهري بحركي العلة وكل منها يتوقف على الآخر كمال عن صاحبه
 اى لا يتوقف على المحدود وكذا العلم لا يتوقف على العالم اجعلنا وافقنا ان الله تعالى قائم بالذات
 وجب ان يكون جوهرًا لوجود الاطراد والانعكاس بينهما لاذ كل جوهر في الشاهد قائم بالذات وكل
 قائم بالذات جوهر ومذاق معنى التحديد ونقل ان كونه جوهرًا الكيفية قائما بالذات فكان كونه
 قائما بالذات على انما لم يكن جوهرًا اذ يوصف الدوام وان يمتنان وصف العلم عن الوصف الاتقاني
 الا يرى ان كونه فاعلا جسمًا لما انكسر كونه فاعلا لما ان الاجسام ايجادية لا يوجد منها الفعل لم يكن
 كونه فاعلا علمًا لكونه جسمًا ولما لم ينفك كونه لجسم محض كما عن قيام الحركية به كان قيام الحركية
 علمًا لكونه محركًا واذا ثبت ان الله تعالى قائم بالذات ثبت ضرور انه جوهر هذا كما انكم يثبتون له علما

لضرورة انصافه بكونه عالما ذلك في جميع الصفات بهذا الطريق فاجابنا عنه قلت الدوران انما يكون علامة
 للمعاد العلة اذا لم يتعاضد شيء اقوى منه الدوران انفسه ان يكون صداه او علة وهذا لان الجوهريّة
 كايذ ورمع اليها بالذات طرّة او عكسا كذلك يدور مع كونها اصلا يتركب منه الاجسام ثم كون الجوهري
 اصلا للمركبات صداه او علة اقوى من كون القيام بالذات صداه او علة لما انه ليس في لفظ الجوهري ما يبين
 عن القيام بالذات وفيه ما يبين عن كونه اصلا فكان جعله جوهر الكون اصلا او في من جعله جوهر
 لكونه قابلا بالذات اذا اطلاق اسم منوكت على محل وجد فيه ذلك المعنى لئلا يكون الا ذلك المعنى الا يركب ان من
 قامت به الحركة فيسمى متحركا لقيام الحركة به وكذا الاسود والابيض المتجمع والمفتق لقيام السواد
 والابيض والاجزاء والاتحاد في تلك الحال ولو كان مجرد دوران الشيء بالشيء هذا الوجه ان يكون كون الجوهري
 قابلا للعرض صداه للدوران لان كل جوهر قابل للعرض وكل ما هو قابل للعرض جوهر ومن لم يتصل بالشيء
 قول من يقول ان انفصال الجوهري لان الجوهري قابل للعرض ويستدل بما صحه صداه بالعرض والعكس
 فان قبله اذ لم يتركوا مذهبهم وان لم يقبلوا البطلوا ادليهم وهذا لان الدوران كما ثبتت بالجمع المحذور
 والعلة مع المعدل كذلك ثبت بالشرح المسترط كدوران الما ليد مع المبيع في صحة البيع علم بهذا ان
 مجرد الدوران لم ينتهض دليلا على انه صداه او علة وقد استغنينا بيان هذا في الكافي في رد قول اهل الرد
 بالانكفاء بالاطراد في التقليل ثم انما جعلنا دوران قيام الحركة بجعل علة التحمل التحمل لان اضافة
 كونه جوهر الى معنى متحرك كما يستحيل ال معنى آخر سوى قيام الحركة وفيما نحن فيه لا يستحيل اضافة كونه
 جوهر الى معنى لغير سوى القيام بالذات ويكون صداه اصلا بل حجت الاضافة اليه لما مر من الدلالة
 اللغوية على ذلك مقدم ولا الهاء كونه قابلا بالذات ثم اعلم ان جعل كون الجوهري اصلا للمركبات صداه
 دون القيام بالذات مع وجود الدوران في كل منها مع الجوهري نظير جعل الرأس سببا لوجوب صدقة
 النظر دون النظر مع وجود الاضافة الى كل منها حجت يقال ذكره الرأس صدقة النظر لوجوب
 جانب الرأس للعيضة سبب المؤنة لما ان المؤنة في الرأس دون النظر وجعل صاحب الشرع سبب
 صدقة النظر ما كان هو موصوفا بموجوب المؤنة على ما مر وجب عليه صدقة النظر بقوله ادوا عن يمين

لما عرف قلنا ضال ان جعل الرأس سببا او في من جعل النظر لما قد منا فكذا اضافة قوله وتحدد
 اللفظ بالابني عنه لغة اي وتحدد لفظ الجوهري باسـم الغام بالذات مع ان اللفظ لا يبين عنه لغة عن ^{واخراج ما سمي}
 كونه صداه ويكون صداه اصلا للمركبات مع ان اللفظ عنه جعل فاجش وقوله جعل فاجش خبر مبتدأ
 وهو قوله وتحدد وما عطف عليه نفق الاول في صفة يفتي وعزل الثابتة صله اخرج وانما وصف
 الجعل بالبخس لان الجعل في المضمين فكان جعله متركبا مع وضوح المعنى ان الصواب في صدق
 جعل في ان اصناف العالم ليس بجسم مناسبة ذكر الجسم بعد ذكر الجوهري ظاهرة لانها في الوجود
 كذلك لان المتركب انما تكون بوجود الزدين ووجود الفرح من انما يكون بوجود الفرح اذا الانسان
 بعد الواحد فكذا كان اول ما نقول في ابطال القول بالجسم ان نقول ان الجسم هو المتركب من اجزاء
 فاذا بطل كونه جوهر ابطال كونه جوهرا صفة ولان لو كان جسما لا يخلو عن الاعراض كالحركة والسكون
 والاجتماع والافتراق وقد بينا ان كلامنا لا يخلو عن الحادث فهو صا حقه وقد بينا ايضا قد
^{القصصيات} الصانع فيثبت مجموع هاتين القصتين عدم كونه جسما والله المتوفى وقوله كاجزاء بيته ومن
 اتباع داود الحواز في الجواهر الفية ومن اتباع مشايخ ساهم الجواهر في الها المشايخ ومن اتباع
 مشايخ الحكم وكان مشايخ الحكم لعنه الله من مشايخ الشيعة وجزء بيته وبين ان الهدى
^{والخلاصة} منا طرقت في علم الكلام وهذا بياننا مذكور في التبعة وكتاب المنطق والتمثيل لان كل جزء
 اما ان كان موصوفا بصفات الكمال كالحسن والعلم والقدر والنعيم والبصر والارادة فيكون كل
 جزء جيبا عالما قادرا الى قوله فيكون القول بالغة كثيرة فان قيل لو قال قابل لجعل ان يكون اجزاء
 الواحد متصفا بجميع صفات الكمال ومن ضرور انضاف هذا الجزء الواحد بصفات الكمال لزم اتصال
 جميع الاجزاء بصفات الكمال كما في الشاهد كذلك فان العلم تام ببلد عالم حقيقة ثم هو يوصف من قوله
 الى قدمه بالعلم فيقال فلان عالم فلا يلزم حينئذ ما ذكره في الكتاب بقوله فيكون فيه القول
 بالغة كثيرة ما جوابنا عنه قلنا هذا الاجزاء ايضا لانه حينئذ يكون الله تعالى موصوفا بصفات الكمال
 بالنظر الى ذلك الجزء الذي قامت به هذه الصفات ولا يكون موصوفا بتلك الصفات بالنظر الى بقاها

الاجزاء موصوفة النقصان فالواجب ان لا يكون شايبة النقصان في حق البارز بوجه من الوجوه بخلاف الشاهد
 فان موصوف بالحدوث وهو يحسن النقصان فلا يضره في روم شايبة النقصان فان قيل ان علم الله تعالى
 وقد تبه وعينه من الصفات هل يقبل كل واحدة منها صفات الكمال ام لا ان قلتم يقبل صفات الكمال ابطالتم
 حقيقة القول بالتوحيد كما قلتم ذلك في الاجزاء بالضرورة منه القوة كبرية وان قلتم لا يقبل صفات الكمال
 فقلتم قلتم بانها بالانقياس فلما لا يلزم هذه الصفات لان العلم والقدر وسائر الصفات قائمة بالذات
 والقائم بالذات يستحيل ان يقوم به صفة اخرى فاما الاجزاء فكل منها قائم بنفسه فلا يستحيل ان يضاف اليه تلك
 الصفات اذ صفات الكمال فاستلزام قبول صفات الكمال انما كان لوجه اضدادها من النقيض فاما الصفات
 فاستلزام صفات الكمال لا يستلزم ذاتها في قيام الصفة بالصفة فلا يدل ذلك على الاتصاف بالنقيض الى هذا
 اشار في المصداق المستولاه لانه بطلان الكل لان القامع الذي ذكرنا كما يحرك بين المفروض الوهيتي ما كذلك
 يحرك بين المفروض الوهيتي ثم لا يلبس التوحيد الذي ذكرنا ان كانت صحيحة كان القول بالتحسين باطلا
 ولو كانت تلك الدليل فاسدة كان القول باحد بين الصانع باطلا وقد ثبتت وحدانية الصانع بما قلنا
 عند الخصوم وبالدليل الوهيتي فكان القول بالتحسين باطلا ولا في التركيب ان يكون طويلا وهو التركيب
 من جوهرين او عريضا وهو التركيب من ثلثة جوهرين كان الواحد يوجبها وقوله الى ما ذكرنا ذلك الى ما يلا
 بالقول الى ما ذكرنا ذلك من التسع والمتمم ولا في القول بكونه على هذه الاشكال كلها لما فيه من الاستحالة فان
 قيل يجوز ان يكون حكم الغايب على خلاف ما يكون الشاهد من الاستحالة كما في الوجود وصفه القدم فان
 الوجود في الشاهد اما ان يكون جوهر او جسم او عرض او محال ان يكون على غير هذه الاشكال وان الله تعالى
 موجود وليس من هذه الاشكال ولم يوجب ذلك الاستحالة صفة وكذلك صفة القدم فان غير يستحيل
 ان يكون قائما ولا يستحيل في صفة بل صفة القدم واجبة في حق وكذلك في سائر صفات المحذورات من احتمال
 الزمان عليها وفيما الحركة او السكون فيستحيل خلوا المحذورات عنها والله تعالى مقرر عنه فيجوز ان يكون
 هذه الاستحالة من قبيل تلك قلنا لا كذلك فان هذه الاستحالة وهي كون الشيء الواحد في هذه الاشكال
 كلها دأبا ذاتية كاجتماع المتضادات وصحة المتناقضات ومثل هذا لا يتجوز في الشاهد والغايب بخلاف

عين ١١

تأخر

المسح والمعسر

مدام

ان يكون الشاهد غير الجوهري والجسم والعرض فليكن من الاحيان الذاتية الموجود بل يكون
 الشاهد موصوفا بالحدوث واكاد ان لا يخلو من احد هذه الاشياء الثلاثة وكذا صفة القدم واجبة
 بقوله تعالى لما ذكرنا ان كان حادثا لا فخر له محدث لغو كذا الثاني والثالث الى ما لا يتناسى فينبغي
 لا يوجد العالم البتة على ما ذكرنا والعالم موجود مشاهدة فان من ذلك قدم وان الله يلين في وجود
 العالم اليه وكذلك الله تعالى من غير الاعراض صفات حدوث بخلاف الشاهد فانه لا يخلو
 عن الاعراض فلا يخلو عن الحركة والسكون لذلك فاختصه باحدى الجانبات ان يكون
 لما يختص بمخصص محتمل احدى هذه الجانبات فبقيد بقوله فاختصه باحدى الجانبات
 خرج الجواب عن قوله ان الله عندكم اختص بكونه جاسما مادرا سميا بصيرا ولم يقل فيه
 احد بان اختصاصه به كان بتخصيص مخصصا واحد غير اياه في الجوان واما هذه الصفات
 فواجبة الوجود في حق الله تعالى لاجل الوجود واضدادها ممتنعة الوجود لما انها نقيض
 ويستحيل بثبوت النقص على القديم وقوله كما ذهب اليه الكرامية نذكر في تفسير فقر الكرامية
 في مسألة التكون والمكون اننا انما نعال لانهم هم المنفردون بذلك القول الباطل الذي ذكرنا
 وموافقا للثلاثين عن هشام بن الحكم وانا ذكر هذا لانه ذكر في قوله والمقامية والمراد منه
 اصحاب هشام بن الحكم فكان هو من جملة القائلين بانه جسم اي تركيب متبعض ثم ذكر هشام
 جملة القائلين بانه جسم اي قيام بذاته لانه متبعض متحر فكان منه اثنان وحكي الجاهل في ذلك
 عنه في كتاب الرد على المشبهة انه انتقل في سنة واحدة في الله تعالى الى جهة اقول فترك مثل هذا ذكره
 الاقوال الباطلة اذ في من الاثبات به وان ذلك الاجوبة في مقابلة اقوالهم فان قيل اجفنا وانفنا
 على انه مجموع بصير فاعل وكل حتى يبع بصير فاعل في الشاهد جسم ويستحيل ما ليس بجسم ان يكون بهذا
 الاوصاف وما يستحيل في الشاهد يستحيل في الغايب الا يرى انه يستحيل في الشاهد ان يكون باليس في
 عالما فادنا فاعل يحصل مثله في الغايب فكذلك كما يستحيل ثبوت هذه الاوصاف لما ليس جسم الشاهد
 فكذلك في الغايب فلما هذا مجرد دعوى وتعلق بالشاهد فاسد فانا احدث في الشاهد كما هو موصوف

شاهد

انما اراد بمخصص

محتمل
 فكله انما هو في
 لو كان كسفا
 باحد هذه الاشكال
 لم يكن محتملا
 محتمل لا يقول
 ان اختصاصه ما عد
 الجاهلون ان
 يكون الا في

انصاف

ثا

ومن ثم سمى هذه الصفات فان الجسم اذا كان جساما ومتركا من اجزاء غير متجهة وهي المسماة جوارحها بكل جزء
 منه حصة متحدة فيكون جساما ان لم يكن جساما فنقول لهم ما يدعون ان يكون الحق القادر العالم جساما
 جارا بحرك العقل لهذا الاوصاف او جارا بحرك الشرط فان قالوا هو جارا بحرك العقل يتبع قولهم هذا بالاجزاء
 الجادية من الحيوان والاحجار فانها اجسام وليست حية ولا فاعلة فالاجزاء متوحد بين العقلاء
 على ان الانسان كالمن العقل العقليه واحكامها في وقت من الاوقات كما في حركته مع كون محلها
 متحركا وان قالوا انه جساما جارا بحرك الشرط لكون الذات جساما على ما استدلنا من جسم يصح لنفوق هذه الاقسام
 ولا يبين الجسم فليس يصح قلنا هذه ايضا دعوى لم قلنا ان صلاحته ما يوجد في الشاهد جساما على ما قد را
 كانت لكونه جساما وان افلا فان اعتمد على مجرد الوجود فلا يصح ذلك لانكم لم تجدوا في الشاهد جساما قادرا سميها
 بصير الامور ولم يدم منها من اجزاء التمثل الاناني افلشرطون هذا في الغايب فان قالوا نعم قد استدلوا
 عن الذين ان قالوا لا اطلوا دليلهم ولما زعموا ان بسمية ويقول غيب به القام بالذات وهو الاو في الفطر
 الكتاب وكذا في كل اسم مستند كجاء المذموم غير ما نفرد بالله من ذلك الانتفاع اي الانتفاع
 عن تسميته اجلا مع ان الرجل ينام بالذات كان فلكه متافقا لانه انما سماء جساما باعتبار انه قائم لانه انما سماء جساما
 باعتبار انه قائم بالذات ثم بسمية اجلا مع ان القيام بالذات موجود فيه ايضا فكان تناقضا اذا تناقض عيانا
 عن تعليل العقل الحكم بعله ثم جحد علته في موضع اخر تمامها ولم يثبت مثل ذلك الحكم وهذا كذلك فكان تناقضا
 فيجوز اي محقق قولنا مع ان اطلاق اسم الجسم لا يجوز وعلى الله تعالى وان اراد به القيام بالذات وقوله ولانا
 تنهى انما الله تعالى اليها انها اليه الشرح الى اخره فتذكر منها ما ذكرنا من السؤال والجواب في فصل
 اثبات قدم الصانع بل ان الله قال فيمن قايما وموجدا وواجبا الوجود مع ان التكميل في هذه الاسماء هي
 معناه الثابت لفظة وهو التركيب مستحجلا على الله تعالى كان اطلاقا متسعا فان قيل لطلاق هذا في المخلوقات ان كان
 يدل على التركيب واثبات الباطنة بل على الاجسام يدل على كبرية الاجزاء ومع ذلك فلم قلنا انه يدل على هذا ليس
 ان لفظة العظم في الشاهد يدل على كبرية التركيب واعظم يدل على كبر الاجزاء ومع ذلك لا يفهم هذا في الغاي
 قلنا هذا جمل محض فان مضى الفقه لا يتبدل في الشاهد والغايب ولو جاز ذلك لكان ان يسمى الغايب طويلا
 في ما لا يخلف

ومن ثم سمى
 ان
 من ثم سمى
 من ثم سمى
 من ثم سمى
 من ثم سمى
 من ثم سمى
 من ثم سمى
 من ثم سمى
 من ثم سمى
 من ثم سمى

غير جساما وساكنا ومتحركا واكلا وشاربا ولا يولد بذلك كنه ما يفهم في الشاهد وفي هذا ان احدا
 ابطال الخاف والاثاني لجان كل لفظة مستندة على اليها كخال وهذا باطل ثم نقول لفظة العظم في الشاهد
 مشتركة قد تطلق على اكثر الاجزاء وقد تطلق على افعو القدر والجلال ونحوها مستفاهما في الشاهد
 على كل واحد من الامور فاذا اطلقت على الغايب يادها ما يصح عليه من الغيبي وهو الجلال والرفعة دون
 ما لا يصح عليه وهو التركيب وكثرة الاجزاء ولفظة الجسم ليست بشئ بل هي موضوعة لمعنى واحد
 وهو التركيب والتالف فلا يفهم في الغايب هذا وهو حال عليه فان قالوا نحن ايضا لا نقول له جسم من حيث
 التركيب والتالف بل من حيث الجلال والرفعة قلنا لفظة الجسم ليست مستعملة في الشاهد للجلال والرفعة وعظم
 الرتبة بل هي مستعملة للتركيب والتالف ونفوق الجسم كلفظ الشخص الفصل والشج فان قالوا ابل في الجسم
 معنى العظمية الا يرى انهم يقولون هذا الجسم يريدون به العظم لا التركيب اذ التركيب لا امر لانه عرضي قال
 جنود مخاطب عمود من بعد الغيبي من احد الله اجزاء فاضطررنا الى ان نسميها ما عمل قلنا هذا فاضطررنا الى ان نسميها
 مستعمل على طريق الجان نبيها لما عظم من الامور وما كان اجزاء من الاجسام ومثل هذا لا يجوز اطلاقا على الله
 على ان المستعمل في هذا لفظة الجسم لا لفظة الجسم فانهم ساعد ثمن لفظة الجسم سميها في استعماله
 في معنى التعليم لا يجوزون اطلاقا على الله تعالى وما يجوزون اطلاقا في استعمال للتعليم البينة فبطل الاستدلال
 والله الموفق فاما لفظة الشيء جواب عن قولهم لانا انكم يطبقون لفظة الشيء على الله فلو كان ذلك لطلق
 نحن لفظة الجسم فقال الله هذا في جوابه اي قياس لفظة الجسم على لفظة الشيء في جواز اطلاقه على الله تعالى
 لا يصح لوجهين احدهما ان الشرح ورد باطلاق لفظة الشيء قال الله تعالى اي شيء اكبر شهادة قل الله ولم يجز
 اطلاق لفظة الشيء على الله لم يكن لقوله في الله معنى وفائدة وكان لغوا من الكلام كالقول اي السباع الشرح
 مشيئا فقال قائل الفهم كان مخليا في كلامه لما ان الفهم ليس من جملة السباع بل الصواب في جوابه الذي هو الهند
 ولما خرج هذا قل الله علم انه شيء ومعناه ايضا ثابت وهذا هو الوجه الثاني واجماع المسلمين ثابت في ايضا
 اما لفظة الجسم فخال في هذه الالوهة الثلثة فلم يصح اطلاق لفظة الجسم على الله لذلك جعلنا فاضل خبرا مستندا
 وهو قوله اسم الجسم لانهم ان نوا بقولهم لا اقسام معنى التركيب ابطالوا قولهم انه جسم لان الجسم اسم لتركيب قول

اطلاق
 اطلاق
 اطلاق
 اطلاق
 اطلاق
 اطلاق
 اطلاق
 اطلاق
 اطلاق
 اطلاق

في ما لا يخلف

راہیں کھنکھانے لگیں

قَوْلُنَا هِيَ
لَا كَالْأَشْيَاءِ
حَيْثُ أَطْلَقْنَا
لَفْظَ الْفِي قَوْلُنَا
أَنَّهُ شَيْءٌ وَفَعَلْنَا
الْحُسْبِيَّةَ بِقَوْلُنَا

و حوض

۴۰

من الحمد لله

بالصورة



تعالى ايها كذلك في سائر القليل من مآلاتها كتياء الحركية في الوين موعلة لتحل العين ثم الموجب
 لقيام الحركية من اثبت الحركية في فلا يلزم الدور في ذلك لغيره فلهذا لا يلزم ان يكون الكبر صفة الله تعالى
 وهو العلة الموجبة للصورة لانه لا التركيب على الحدوثي كل مفعولها وهو الصورة باطلا ايضا للعلل
 انما اثبت بالعلة وقد بطلت العلة فيبطل المفعول وقوله واجتماعها عليه مستحيل اي اجتماع الصور كلها
 على الله مستحيل وقوله وليس البعض باولى من البعض لاستواء الكل في افادة المدح والنقص فان قلت لو قال
 قائل لا نسلم ان البعض ليس باولى من البعض فان صورة الانسان ابي الصور واحسنها كلها لان الله تعالى
 قال لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم والمعقول ايضا يساعد على ان صورة الانسان احسن الصور
 فان احدا لا يمتنى ان يكون صورة عما خلاص صورة الانسان فلما علم بالكتاب والمعقول ان صورة الانسان
 احسن الصور كيف نفي ما ذكر في الكتاب بقوله وليس البعض باولى من البعض لاستواء الكل في افادة المدح
 والنقص ما جوابنا عنه قلت اجواب عن من جهين احدهما ان السائل ذكر موضع ما يلزم موهبه حيث لفت
 سنظر الكلام واورد عليه السؤال فكان فيه اغلوظ فان المصنف جعل المعصوف عليه المعصوف في قوله
 لا يستواء الكل في افادة المدح والنقص افاد دالة المحدثات عليه علة بطلان الصورة لو فرضنا محدثا ذا
 صورة فابقا حسن صورة لا يقدح المحدثات على ان المحدث كل على احسن الصور بخلاف صفة العلم والقدرة
 والحياة فان ثبوت هذه الصفات للماضي من ضرورة دالة المحدثات عليه الاحتمال فلهذا ثبت له هذه
 الصفات دون الصورة والثاني ان صورة الانسان وان كان احسن الصور فيها شابهة نقصان من
 جهة اخرى وهي صورة الحدوث والتركيب بخلاف صفة العلم والقدرة والحياة اذ ليس فيها شابهة النقصان بحسبته
 من الجهات بل النقصان والتبع ثابتان في اصدادها فثبت من دون اصدادها وقوله وانعدام دالة الحدوث
 على اي وانعدام دالة المحدثات على ان محدثا كان على بعض تلك الصور بعينه من صدور السبب السكين والمقارض
 كونه مثلثا او مربعيا كونه ايضا واسود او غير ذلك من الاشكال والالوان بخلاف صفة العلم والقدرة والحياة
 فان في المحدثات دالة على ان محدثا كان موصوفا بالعلم والقدرة والحياة لما ان هذه المحدثات بلذ
 الصفة من الاحكام والاشقان لا تصور صدورهما من جاهل عاجز مبت ولا ان في هذه الصفات صفة

ع م

يانيان

فه

الكمال ليس فيها شابهة النقصان فثبت هذه الصفات دون اصدادها فكان في ثبوت هذه الصفات لله تعالى
 دلائل قطعية اصداد دالة المحدثات عليه والثاني كون هذه الصفات صفة كمال خالق العالم واجبا ان يكون
 موصوفا بصفات الكمال عاود ليس فيها شابهة النقصان بخلاف صفات المحدثات فان فيها نقصان الزوال
 لانها اعراض فان قيل لو كان اثبات الصفات لله تعالى باعتبار دالة المحدثات عليها كوجب ان لا يثبت لها
 صفة الشئ والكلام لانه لا دالة في المحدثات على ان كون محدثا كان سميما مستكما قلنا ان لم يكن كذلك
 الدلالة ثابتة على ان السائل فالدالة الثانية ونجوب كون خالق العالم موصوفا بصفات الكمال ثابتة
 لما ان صفة الشئ والبصر الكلام من صفات الكمال فثبت من ايضا كيثوق صفة الحياة والعلم والقدرة
 وكذا انما هذا الاعتبار في الالوان والطعوم والرائح يعني لو قلنا بثبوت الالوان لله تعالى لكان لا يخلو
 اما ان يقول بالالوان كلها وهو مستحيل كما ذكرنا في الصور فان اجتماعها على مستحيل واما ان يقول بثبوت
 بعضها دون البعض في ذلك فدخل تحت تخصص المخصص ان كلامنا في افادة المدح والنقص سواء فلا
 بد من تخصيص خصصه ببعض تلك الالوان وهو من امارات الحذف وهذا يعرف رد قول من زعم
 من الكرامته ان الله تعالى لا يفتقر لغيرها الامور وهذا القول لم يرد عن احد من اهل السنة والجماعة
 هذا القول عن الكرامته روى عنهم ابو بكر بن اليان احد متكلمي سمرقند وهو قول فاسد لما ان الكيفية عبارة
 عن الهيئة والالوان والاحوال وقد ثبت القول بطلان ذلك كما في قولنا بالكمية والله المتوفى
 فصل في ابطال التشبيه لما في من بيان ابطال القول بالصورة مخرج في ابطال القول بالتشبيه
 رد القول بعض الضلال اذ ثبتوا لله تعالى الصورة فيلزم منه التشبيه فذكر في هذا الفصل قصد ابطال
 القول بالتشبيه قصد ان في هذا الفصل من ان يطل ان القول بالتشبيه ثبت قطعا باذكر من الله دلة
 قبله لما انه اثبت ان الله تعالى قد علم وغيره حادث فلا شبهة بين القدم والحادث وكذا ثبت انه ليس بمعرض
 ولا جوهر ولا جسم ولا ذي صورة لم يكن الله شائبا بهذه الاشياء ولم تكن هذه الاشياء شائبة له لانه
 لو ثبت المشابهة بينه وبين غيره اما ان ثبت له المشابهة بالجواهر او بالجسم او بالعرض او غير الله لم يخل
 من هذه الاشياء وقد اثبت ان الله تعالى خسر عن هذه الاشياء فلا يكون شائبا فلكل لينة الفايذة

قد انزل الله سبحانه وتعالى في كتابه
 ما لا يحيط به العقل والقدرة

في هذا الفصل فبقان احد ما غلوا في اثبات المشابهة حتى قالوا ان الله جسم بواحدة بل فيه نوايد مختلفة
وعدايد مكتفية اعلم ان الضلال الخالفين لهذا الفصل فبقان احد ما غلوا في اثبات المشابهة حتى
قالوا ان الله جسم مركب من اعضاء وله ما للبشر من الاعضاء وخرئت افواه كثير من الفلمو كمشاء بر اكلهم
وهام بن شام الجواني دواو داكوازي لغتهم الله باطلاق هذا القول على الله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا
كبريا او الفرق الثاني غلوا في الاصل عن اثبات المشابهة حتى اطلقوا اسم الشيء على الله بعد احتراز اثبات
للمشابهة بين الله وبين خلقه موقوف على صغوان ولذلك امتنعت الباطنية والقرامطية وبعض المتكلمين
الى الفلسفة عن وصف الله تعالى بانه شيء حتى عالم قادر سميع بصير مخبر غني قوي تشيبي والقول الاوسط
هو ما عليه اهل السنة والجماعة وكلا طرفي القول باطل ذميم وسافل رجيم والقول الثالث في اثبات المشابهة
لله فقال علماء يبيانه ان شاء الله تعالى فلما كان في هذا الفصل اظهار بطلان الاقوال الباطلة على بطلان
واحقاق القول الحق على حقيقته على ما كان واعلام ما ثبت به المماثلة وابرار ما يثبت بها الخالف على وجه مما
علم هذه الاثبات باذكرة هذا الفصل كان ايراد هذا الفصل ما يشتمل عليه من الاكراهات من هات علم
الكلام واضل ما يتم به المرام وقوله ان المتشابهين هما التماثلان وفي بعض النسخ لان المتشبهين
هما التماثلان والاول اولى والثاني وقع من الكاتب لان الاشتباه يستعمل في الالتباس والاشكال
لا في التماثل بخلاف التشابه وقال في الصحاح والمتشبهات من الامور المتشكلات والمتشابهات
المتماثلات فان قيل في قوله لان المتشابهين هما التماثلان تعريف النوع بالجنس وهو لا يصح لانه لا
يحصل به تعريف النوع الا بذكر انك لو قلت الاسم كلمة او الانسان حيوان لا يحصل به تعريف الاسم
والتعريف الانسان لمشادكة غير الاسم اياه في استحقاق اسم الكلمة وكذلك في الانسان لا يتم تعريفه
بالحيوان لمشادكة غير الانسان اياه في اسم الحيوان فكذا انما يخفى المماثلة جنس تحتها انواع اربعة
وهي المشابهة والمضاكات والمشاكل والمساواة على ما يبيانه ان شاء الله تعالى فكيف جمع تعريف المشابهة
بالمماثلة قلنا انما يجمع تعريف المشابهة بالمماثلة اذا اقتصر تعريف المشابهة على لفظ المماثلة لا غير ومقتضاها
على ذلك بل قال بعد التماثلان ما ينوب احد ما صاحب سيد مستد فصار كانه قال لان المتشابهين

ذكره
الاكتشافات
الاجتماع

تألف
في هذا الفصل

الآء

غ

ما ينوب احد ما صاحب سيد مستد ولا مثل احد في صحة هذا فكذا انما ذكره في الكتاب وهذا
لان المصنف رحمه الله اود بالمتشابهين هما التماثلان وهو ما ينوب احد ما صاحب سيد مستد وهذا
فكان المتشابهان والمماثلان غيرا للاسماء المترادفة فتعريف احد الاسماء المترادفة كان تعريف الاخر
والدليل على ان المراد هذا هو ان المراد بالمتشابهين هما التماثلان لا اعادة نوع المماثلة من الانواع الاربعة
التي ذكرنا تلقيب الباب بالفصل في ابطال القول بالتشبيه والمراد منه ابطال القول بكل وجه من
وجه المماثلة لا ابطال القول بنوع من الانواع الاربعة للمماثلة الا بذكر انه ذكر في هذا الفصل بطلان
قول من يقول ان المشابهة تثبت باطلاق اسم الشيء ولم يكن مراد المصنف رحمه الله من ذلك الا ابطال
الاظهار لان المشابهة النوعية التي ذكرها في التبتصر من تفسير المشابهة بقوله فاما المشابهة
مخارطة في الحقيقة في نوع من الكيفية على صورة واحدة كما اشتراك الذاتين في قول الاخوان غيرا
من الاعراض بل مقصود من ذلك ان اطلاق اسم الشيء على الله تعالى لا يوجب شيئا من المماثلة من جميع
انواعها الاربعة وقوله والمماثلان ما ينوب احد ما صاحب سيد مستد وهذا احد صحيح
للمتماثلين وقد دنا من المراد من قوله ما ينوب احد ما صاحب سيد مستد هو ان يصح هذا
المثل لما يصح له المثل الاخر الذي يانتم فكان كل واحد منها مثالا للآخر ولا يشترط ان يكون
احدهما مماثلة للآخر في جميع الاوصاف بل في الوصف الذي يملك من احدهما ان يقوم الاخر مقامه
ولا يخالفه في ما جند كانهما تماثلان فعلى هذا مسئلة النقود من ان اجلك لو استأجر صباغا يصنع
ثوبه يصنع مغيرا لا احمر مثلك واراها الثوب الاحمر فقال اصنع ثوبا هذا مثل هذا الصبغ
والصبغ يصنع ثوبه اصفر مكان الاحمر كان اصباح الثوب ان يصنعه ان يضافه قيمته ثوبا بيضا
وان شأخذ واعطاه ما زاد الصبغ فيه ولا اجر ولو صبغته احمر ولكن دينا ان لم يكن فاحتاجه رداته
لا يضمن وان كان فاحتاج يضمن وهذا كله مبني على معنى المماثلة الذي ذكرنا بان احدهما ينوب صاحب
الاخر والصبغ الاصفر لا ينوب صاحب الصبغ الاحمر فلذلك كان المتشابهان يضمن ان شأخذ وكذلك
اذا صبغه احمر دينا فاحتاج في رداته فانه لا ينوب صاحب الاحمر ليحيد فلا يكون موقفا لما امر به المتشابه

كتاب

منه
ابطل المشابهة

من

فكان ان يضمنه بخلاف ما اذا اصبغ احمر جيد او غير نوع ردة قليلة حتى لا يضر لان الصباغ انما يمثل ما
 ما امر به المستاجر الذي عينه من الصبغ الاحمر لثبته كل واحد منهما باب الاخر والدليل على ان معنى المماثلة
 هو ما ذكرنا من ان يكون احدهما مثاب الاخر ويشترط في المعنى الذي طلب من احدهما خلو
 في البتة بقوله فانما بخلاف اللغة لا يمتنعون من القول بان زيداً مثل عمرو في الفقه اذا كان
 يشاويه فيه ويشترط مسدود في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجه كثير وكذا في الظهور والقدر
 والحسن والقامة وغير ذلك حتى ان السلطان لو ولي رجلاً بحجابه لم يغير ثم انه عزله عن يقينه
 ببقائه ويشترط مسدود في الحجابه والقدر على دفع الاعداء لا يمنع اهل اللغة ان يقولوا عزله السلطان
 فلان ما بين هو مثله وان كان بينهما مخالفة في اسباب كثيرة وكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم بالخطبة مثل عيسى
 واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد احكامه والصلابة والوخا اعلم ان الناس اختلفوا
 في ان الثمالي بين الشابين ياذن يقع على اربعة اقوال الاول قول السنة والحجاء هو ان الثمالي انما يقع
 بين الشابين انما اذا اشتركا في وصف كل واحد منهما بنوع مشابه لاخر في نادرة ذلك الوصف
 لو طلب طالب احد ذين الشابين باعبار الوصف الذي هو فيه بنوع المتصف لاخر بذلك
 الوصف متماثلة ويكفي كفاية ما ذكرنا من النظم غير نظري ان ذلك الوصف عام او خاص ومن غير
 ان يشترط المساواة بينهما من جميع الوجوه كما هو مذهب الاستحصرية ومن القول الثاني في ان البقرة
 فانما لا نقول ما يقوله الاستحصرية ان المماثلة لا بالمساواة من جميع الوجوه وهذا فاسد لاننا بينا ان النبي
 صلى الله عليه وسلم قال الخطبة يا محمد مثل مثل مثل واراد به الاستواء في الكيل مع انها قد تتفاوتان في الوزن
 وعدد احكامه والصلابة والرخاوة وان كان بينهما مخالفة بوجه كثير وكذا في الفقه
 لا يمنع احد ان يقول انما ثمة في الفقه وان كان بينهما مخالفة بوجه كثير وكذا في الفقه
 علم بهذا انه لا يشترط المساواة من جميع الوجوه في اثبات المماثلة بين الشابين بهذا العلم انما ذكرنا
 في الهداية بقوله وعندنا المماثلة انما يثبت بالمساواة في جميع الاوصاف حتى لو اختلفت في وصف
 واحد لا يثبت المماثلة انما وقع ذلك على قول الاستحصرية لا على قولنا هكذا ذكره الصالح المحقق في كتابه

اطالعت

اعلم

لا غنى

والقول الثالث قول المحقق فانهم قالوا المماثلة يثبت بالمساواة في اخص الاوصاف تفسير ذلك ان العلم مثاله
 اوصاف ثلثة موجودة وعرض وعلم الوجود اسم اوصافها والوصفية او سطرها وكونه علما اخصها فالعلم
 عند من يثبته العلم لكونه علماً لا لكونه موجوداً او عرضاً ولهذا ثبت هذه الطائفة ان يوصف الله تعالى بالعلم
 وزعمت انه لو وصف بالعلم لوقعت المماثلة بينه وبيننا في علمه اذ علمه ثمة علماً في اخص اوصافه
 فلذلك لا يوصف بالعلم فلما هذا فاسد فان القدر الذي يحمل الانسان بها عشرة اشياء وكما ان القدر
 التي يحمل بها غيره مائة من في اخص اوصافها وتكون تحت اسم الذوق فان كلاهما قد يقع تحت
 استحقاقهما اسم الموجود والعرض مع ذلك لا يماثل كل واحد منهما للآخر والقول الرابع ومن قول القائل
 وقول جمهور من صفوان فانهم اثبتوا المماثلة بالوصف العام نحو الوجود والشيء والعلم والحيثية فلذلك
 استنعوا عن وصف الله تعالى بالموجود والشيء والعلم والحيثية والقادر فيها المماثلة وهذا باطل لان
 المماثلة لو ثبتت بالوصف العام اي الوجود والشيء والحيثية والوصفية واللونية ليجل تقسيم
 ارباب الشان بين الامثلية من حيث الوجود والوصفية والحيثية والوصفية واللونية ليجل تقسيم
 الاشياء كلها متماثلة ليجل تقسيم الاشياء من حيث الوجود والوصفية والحيثية والوصفية واللونية ليجل تقسيم
 مثلاً للذوق من حيث الوجود والوصفية والحيثية ونحو ارباب الشان يشهد على هذه
 القضية بالبطون الى هذا اشار في الكفاية وذكر المصنف وموافقه ان المماثلة اسم جنس يشمل
 على انواعه وانواعه اربعة وهي المشابهة والمضاهاة والمساواة والمماثلة فاما المشابهة فبما يشبه في اثنين
 في نوع من الكيفية على صوت واحد كالمسكة التي تميز في قول الاوان وغيره من الاعراض اما المضاهاة
 في الحقيقة فبما يشبه في نوع من الاضائة كما يشبه في اللون في الثبته الى خالدها اذا كان ابالما فان زيدا
 كما يشبه الى خالدها فيقال موافقه ينسب اليه عمر وايضا على ذلك الجملة واما المساواة في الحقيقة فبما يشبه
 في نوع من الجواهر على رتبة واحدة كقوى قطن ولبني كنان كل واحد منهما من جنس خاص
 واما المساواة في الحقيقة فبما يشبه في نوع من الكمية على مقدار واحد كخشبتيين او ثوبين كل واحد
 منها عشرة اذوع او جدرين من جنس كل واحد منهما عشرة اذوع في هذا في بيان بطلان قول

مع

السان

كاشف

هذا هو الحق لا ريب فيه

الاشهر ثم قال واذا كانت المماثلة اسم جبري فحقه هذه الانواع فلا يسل ان يطلق اسم الجبري على كل نوع
 من انواعه جابر فان لا دعى يقال له حيوان كذا يقال جميع انواعه من الدواب والنبات والطيور وغير ذلك
 فكذا يطلق اسم المتشابه على هذه الانواع كلها ثم قد يخص شيان بشيئ مشترك بينهما وهو انهما
 في القدر مع انعدام المتشابهة والمضادة والمساوية وكذا كل نوع ح س ا بر انواعه فلا يسل ان المتشابهة تليق
 عند انعدام الانواع الاخر ومع ذلك لا يمنع اهل اللغة عن إطلاق لفظ المماثلة لمثلث ما ثبت من الانواع
 ولهذا العلم امر الـ كلام التشبيه لا عومله واذا كان كذلك صح ما بيننا من ان المماثلة تثبت بين
 الشئين في وصفين سواء انهما في ذلك الوصف وان كان بينهما مخالفة في وجه آخر غير ان الاستواء من كل
 وجه في الجهة التي يقع بها المشاركة شرط لاطلاق اسم المماثلة فان اثنان لو اشتركا في الـ كلام
 او في الفقه او غيرهما من العلوم ولم يكن بينهما في ذلك النوع من المساواة ينوب من باب صاحب سيد
 مستد لا يخرج احد من باب اللسان ان يقول فلان مثل فلان فاعلم كذا واما اذا كان بينهما مساواة
 يتد احد ما مستد احد صاحب يستخرجون ذلك فدل ان الامر على ما بينا وان اعتقد خلاف ذلك
 خلاف ان ينوب احد ما من باب صاحب يعرف بطلان قول المشبهة وعرف ايضا بطلان قول جبري
 من اهل الفلاسفة وانا ذكر بطلان اقوالهم على هذا الطريق ولم يقبل يعرف بطلان قول المشبهة
 وجه ان قول المشبهة وقول جبري ليسا على الاتحاد في قول الباطل بل هما على طرفي تنقيض فان قول
 كل واحد منهما مخالف قول صاحب من كل وجه فبقا لا ولكن هذه البطلان سواء ان احدهما
 وهو المشبهة غلاة التشبيه حتى اثبتا الجسمانية لله تعالى وصورة الادنى كهيئة من الحكم ومن
 تابعه على ما ذكرنا في اول هذا الفصل والثاني وهو جبري صفوان ومن تابعه غلوا في الثاني
 عن التشبيه حتى لم يتركوا على الله تعالى اسم المخرج والشئ والحي والعالم فوقوا في الضلال كما
 وقوت المشبهة في علمهم في التشبيه ثم ان هاء من الحكم مؤن من كل شيء للمع المشبهة
 وقد ذكرناه من مذهب الهشام ايضا ان كلام الباطل كصنعة لا يجوز ان يقال هو مخالف
 او غير مخالف وقال في الاستطاعة انها بعض المستطاع على ما يحكي بيان اقوال الباطلة في مواضعها

قال بل الاصول كانت

وقوله

ومع

هذا ما ذكر صاحب كتاب الملل والنحل وقال ابو جعفر النجاشي رحمه الله ان المشبهة من انواع الرحمة واما جبري
 فهو جبري صفوان وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعيته بقرينة وكان هو في اصله من اهل الجبر وقيل له
 سالم بن اجود لما دعي في امره في آخر تلك الجبرية وافق المعتزلة في نفي الصفات الازلية وادعاهم باشيائها
 قوله لا يجوز ان يوصف الباطل بصفة يوصف بها خلق لان ذلك تنص تسميتها ومنها اثباته على ما جادته
 لله تعالى لا يحل منها قوله ان الانسان مجبور في افعاله لا قدر له ولا رادة وانا نحكي الله تعالى في
 صاحب ملحق في سائر الجادات وينسب اليه الافعال كما ينسب الى الجادات قال له في الشجر جبري
 الما الى القرية يذكركم من الهدى يات واما الفلاسفة فقد ذكر المصنف رحمه الله في فضل الاستطاعة
 من البصيرة ان الفلاسفة عيان عن العلم بحقائق الاشياء بقدر الامكان وذكر الامام القرني رحمه الله
 في ثبوت الفلاسفة ومنهم من طرأ عليه يعقدون في انفسهم التمرير عن ارباب النظر بغير الدقطة
 والذكاء وهم راضوا وطايف الاسلام من العبادات واستحقوا شعرا لله الذين من وظائف الصلوات
 بل خلغوا بالكلية بقية الذين يتفنون من الطنوب يتفنون فيما هم يطعمون عن سبيل الله ويعفون
 عوجا وهم بالآخرة كافرين ولا مستند لكم شيء سوى تقليد سماعي لتقليد القصار واليهود اذ جري
 على دين الاسلام نشوءهم ولادهم وعليه دارج اباؤهم واجدادهم ولا عن بحث نظر صحيح بل نقلهم
 باقوا واصاد وعن التعثر باذيال النسيئة المصادفة عن صوب الصواب والاختلاف بالخيالات المخرقة كلام
 مع السراب كما اتفق لطوايف من النظائر في البحث عن العقائد والآراء من اهل البدع والاموال وانا لمصدر
 لغزهم سماعهم سماعي هائلة كسقاط ونقاط واطلاطون واسقاطا ليس وامثالهم واطنا طوايف
 مضيقهم وضلالهم وصنف عقولهم ودفع علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية والاهلية
 غمار واستندادهم لسط الذكاء والظلمة ما يستخرج تلك الامور الخفية تحتلوا باعتماد الكون تحتها
 الى عماد الفضل ابن عمر واخته اطي في سلكهم ثم دعا عن ساعته اجماع الدهاء واستند كما في
 من الشناعة باديان الاطباء بان اظهار النعاس في الشرع عن تقليد الحق بالشرع في تقليد الباطل
 فانية رقبته احسن من رقبته من يحمل بترك الحق المعتمد فليد ما البتادع الى قبل الباطل تصديقا

بمروءة بدعيته

ع

عندهم

اي

التشبيه

شاه

عالم الله

بسم الله الرحمن الرحيم

ثم ان جنس الفلاسفة طويل وتراهم في تسميتهم كثير والسائق في راي مقدم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم
 الاول هو ارسطاطاليس فانه قد عاين كل من كان قبله حتى على اساذه للقلب بافلاطون الالهي فلا يثبت والاثان
 لمذهبهم عند تسميتهم بل يكون في طبقين من غير تحقيق وتعيين الى الغرض واما التزام طبع فهم جماعة من اهل هجر
 والجمهور من مشهورون الى المذهب المذموم والراي الحديث وانما سموا ارسطاطاليس لانهم نسبوا الى اجل من سواد الكوفة
 يقال له رستم وقال ابو القاسم الطبراني انما نسبوا الى التزام طبع لان النبي صلى الله عليه وسلم راي عامرا جدهم
 بعينه فقال انه ليقدر طبعه في مشيئة ابي قابيل خطوه ولهم قصه ذكرها الامام السبعاني في الاسباب وقوله
 اذ الشئ اسم الموجود فحب فان قيل لو كان الله شيئا وعينه شيئا لكان من جنس الاشياء والمائات ازيد
 الحبس وانواعه ثابتة في حق المجانسة فلو كان هو شيئا لكان هو شيئا لا غير من حيث المجانسة لكل ما
 ينطلق عليه اسم الحبس فلما قدم ما يوجب بطلان هذا فاننا قد بينا ان اسم الموجود لما ان لا شئ يعين
 عن الوجود والله تعالى موجود وبالموجود لم يثبت المجانسة ولا المائات بغير وبين سائر الموجودات التسمية
 بنحو مجاز في المعاني دون الالفاظ المستعملة فاذا لم يثبت ذلك باليقين والوجود لم يثبت بل باللفظ
 الذي لا شئ الا من الثبوت والوجود ثم نقول ان الاسود شئ والبياض شئ وله مائات بينهما عاينا ذكرنا
 وكذا في سائر المتضادات من كسرة والسكون والاصم والافراق حيث لا يثبت المائات بينهما فان
 اطلقت لفظ الشئ على كل واحد من المتضادات وحقيقة الجواب ان اسم الشئ ليس باسم جنس لان اسم
 الحبس هو الذي ينع عما واما مطلق الوجود كما سمى الجرمي ليس باسم مطلق الوجود بل هو اسم الموجود
 يتركب منه من غير الجسم او ما هو قابل للاعراض حتى لا يمتد له الوجود ليس يتركب منه الاجسام ولا
 موجود الا يثبت العرض وكذا العرض ليس باسم مطلق الوجود اذ موجودات ليست باعراض بل هو اسم لما يعرض
 في الجرم مما سيخيل فباني فاما يوجد فيه هذا المعنى فيمكن عضا وكذا اكل اسم جنس كالحبوان
 والثبات وغير ذلك فدل ان ما دل على مطلق الوجود لا يكون اسم جنس هكذا ذكر السؤال والجواب
 المصنف رحمه الله في التبرير قال العبد الضعيف غفر الله له الذي ذكره المصنف رحمه الله من معنى الحبس
 محجور على احبائه ايضا لان غير يقول الحبس هو المقتول على كثر من مختلفين باختلاف في جواب ما عني

مع
والشبه

كثيره

اقدم

ما عاين شئ مطلق من جنس حبس هو هذا السؤال انما يكون عن معنى الوجود كالجوهرية والفرعية
 لاننا قد انما سؤال عن فطري الموجود كان معناه ان وجوده مدام وهو لا يعجز عنه لانه لا جنسية
 بين الوجود والمؤدوم حتى يقع السؤال عن مع ان اسم الشئ لا يقع على المؤدوم ثم اعلم ان اسم الشئ لما كان اسما
 للموجود كان اسما عاما يشارك كل الموجودات لقيام معنى الوجود في كل فرد من افراد الوجود اذ
 وهو لا يوجب المائات اذ بالوصف العام لا يقع المائات لانها لا تظهر في على المتضادات والمخالفات كالحب
 والسكون والحوان والجماد وعند المعنى هو اسم مشترك كل كاسم الناهل للعطشان والريان والقراء للحيث الظاهر
 والقسم الثاني وهو ان يكون حقيقة في احدها مجازا في الاخر وهذا ايضا لا يوجب المائات لان المعنى في محل
 الحقيقة فلو قيل هو قابل للزوال في محل المجاز بهذا اخذ عبد الله المعروف بالناسي احتراز عن التشبيه
 ثم اختلفت الروايات في هذه المسألة فبين المجاز والحقيقة فقالوا هذه الاسامي حقيقة ولا غير مجاز في العرض
 عمر على العكس فساد هذا القول لا يخفى على من له ادنى معرفة بهذه المسألة مع ان الرواية عن التسمية بهذا
 الطورين لا يصح لان الاسم لا ينتقل عن محل الحقيقة الى محل المجاز بل هو في المجاز لا المائات فلو ثبتت
 حتى قال اصل اللغة ان المجاز تشبيه بغيره كلف التشبيه وذلك لدلالة ان المائات تشابه بينهما فكانت
 المشابهة لادمة بين محل المجاز ومحل الحقيقة لا لزوم لها عند جعل الاسم في محلي حقيقة فكل الفار
 عن ثبوت المشابهة بطريق الجوار واقفا فيما آتى بطريق الزوم فلم يكن غاية الحقيقة حينئذ كان مجازا وما
 لا يصح تسميته بل كان نافية كاذبا كان حقيقته اذ اقلت في احدى الروايتين ان هذه الاسامي لله تعالى
 مجاز والخلق مجاز كان مقصودا ان من قال ان الله تعالى ليس موجودا كان صادقا وكذا اذا قال ان الله ليس
 لا قادر ولا سميع ولا بصير ولا خالق هذا هو المنطوق الصريح والدخيلة المحجبة واذا قلت في الرواية الاخرى
 ان هذه الاسامي لله تعالى حقيقة والخلق مجاز كان مقصودا ان من قال ان الله تعالى لا يعلم الله ولا رسول
 ولا حجة بين الاسلام ولا بطلان ما وراء الاسلام من الاويان ولا يعلم نفسه ان موجود ولا غير
 ولا يعلم الشهاد الارض ولا سائر الخلق كان صادقا في معناه هذا هو المنطوق الصريح والكبرى كذا ذكر
 المصنف رحمه الله فان قيل لو كان الشئ اسما للموجود والله تعالى موجود وجب ان يكون ذات الله تعالى

مع على الوجود والعدم
عند تسميته
بالماء والاسم
مع على المتضادات

قار

تعيين

الحقيقة

مع

الحقيقة

الحقيقة
الحجازان
ما عني
بالماء والاسم
مع على المتضادات

وإلا تحت اسم الشيء في قوله تعالى والله على كل شيء قدير قلنا إجاب المصنف عن مثل هذه الآية وهو قوله خالق
كل شيء في ما خلق الأفعال باجوة بجمع المتصنف لها وينقاد ويطلب بها الحق ويرتاد ومن كل الأجوبة ما ذكره ان
الشيء ليس باسم جنس والله تعالى أطلقنا عليه لفظ الشيء ليس من جنس العالم ولو كان لفظ الشيء علمته في القدم والحديث
لكانت اسم جنس لما اخترها وكان القدم نوعا منه والمحدث نوعا آخر فيجوز أن يكون نوعا وليست ببيان جنس القول
بأنباء المجانسة بين القدم كقريتين ما ذكرنا في الآية على ما فرها وهو انه غير داخل تحت الشيء هناك لجمع
في محل الكلام لأنه لا يطلق على اسم الشيء والذايكن الله مراد اطلاق العالم والوكلاء على ان الحضور
هو اخراج ما يوجد في الكثرة وهو لا يوجد في الوجود المحاط به الا بكونه ان من قال دخلت
الدار خرجت جميع من فيها واخرجتهم منها لا يوجد ذلك في الوجود محصورا ومثل هذه المسئلة ما ذكره محقق
الحق في هذه الجملة الكبير رجل قال ان دخل دار هذه اهد فبصد حذر فدخلها الكالف بنفسه لم يثبت
لأنه جعل شرط الحث دخول رجل منكر قد عرف نفسه بكم هذه اليمين لانه كمنى عن نفسه باضافه الدار الى
نفسه والكتابة ابلغ المعاني فخرج عن شرط هذه اليمين واصل قوله علم الله انظر الله امر اسم معاني
فوعاها تم اذها كاسمها وهو بنفسه صل الله الله انهم لم يدخل في ما قلنا مكذا ذكر في الاسئلة ودر الله
في اياها شرح الجامع ولم ينفعهم الاستماع عن اطلاق اسم الشيء في بعض النسخ يتخرج عن انهم لما
يلتحقوا بالذات في الصانع والشيء في الصانع قبل لم توجهت اليه امور ثلثة في الذات والصفات المماثلة في
وجوده ووجود غيره والفرق بين وجوده ووجود غيره فقد انتم يطالان الاولين فقد تعين عليكم
التسليم الى الامور الثالث وهو الفرق بين وجوده ووجود غيره وهو غير ما فخصها اليه بثبوت هذه
الصفات اي مطلقا للقدم والمحدث لا يوجد المماثلة لنا قد بينا ان الاسئلة الوصف الذي يقع به
انما له بغير الشك في ان يكون من جميع الوجوه حتى ان الانسان اذا كان يقدر بقدرته على حمل
عشرة امثاله لايكون مثله لاحرا اذا كان موقدا يقدر رتته على حمل مائة من فلا يزال قد قد صدام قد
ذلك بثمانية لعمريهما وانما في نفس العلم القدرة مع ان اطلاق اسم القدرة على كل واحدة
جائز وكذلك في النسخ والبصر فان لم اشأن لو اشتد في علم الفقه ولكن مع التفاوت لا يقلان مثل ان

مسألة في المصنف
في خفض
ثم الله لما
وان

والحديث

ووجه منه

مع فاعاله

الام

العلم

في علم الفقه والذالك في غيره من الصفات والمماثلة بين قدرتي الانسانين وعليهما عند وجود
التفاوت بينهما مع مساواتهما في كثير من الصفات من العجز والعزيمة وعدم الدوام وعدم اشتغالهما
في العلم على المعانيات اجمع وكون كل واحد منهما خورايا وكشاييا لكن لما تفاوت في صف واحد وهو
التفاوت في القدرة الذي لم يماثل في لايماثل علم الله تعالى مع علم العباد والتفاوت في القوة ونفس
العلم في اوصاف اذني والتفاوت في الصفات الذي ذكر في الكتاب بقوله وكذا العلم بما علم يعلم
هو عرض الى اخره وقوله ولهذا انك الى اخره يتعلق بقوله فيثبوت هذه الصفات للقدم والمحدث
لا يوجب المماثلة ولكن بنوع ادراج وهو ان يقال نختار ايضا عن اطلاق اللفظ الذي يوجب المماثلة عن
كما تختارون انتم اما يثبوت هذه الصفات للقدم والمحدث فلا يوجب المماثلة فكذا انما يشاهد
الصفات للقدم والمحدث ولهذا قلنا ان الله تعالى لا يوصف بالمماثلة لانها يوجب المماثلة بغير المماثلة
متعلق بالمبدأ راجع لا بالمذكور وذكر المصنف في مسألة المماثلة في البصر مع طريق السؤال والجواب
فلذلك وجه بعضهم بان هذا جواب اشكال وهذا وجه من ان جواب الاستكمال لا يورد باللام
التيان بل الله في الجحان اما تذكر لم يمتنع ان يكون متعلقا بها ولا لا يدرج لفظ يصلح ان يكون
متعلقا بها كما في قوله تعالى ولجعلنا اية للناس وهذا قيل في قوله تعالى ولجعلنا اية للناس
فعلنا ذلك هو هو موقوف على تعليل مضمرا في لبيان وقد رتبنا ولجعلنا اية ونحو قوله تعالى ولجعلنا
ليوسف في الارض ومثله كثير وقوله لا اله الا الله في الناس يقولون هذا الشيء
اي من اي جنس هو واهل اللغة كلمة اسوال عن مطلق الوجود وما سوال عن جنسهم وهم سوال
عن قدره واهل المنطق يقولون في صلاح الجنس الاسم الذال على كثير من مختلفين بالنوع في جواب ما هو
والنوع ما هو الاسم الذال على كثير من مختلفين في شخص في جواب ما هو دل على ان المماثلة عيان عن الجنس
وكل ذي جنس يشبه بذكر جنس من حيث المجانسة فكان القول بالمماثلة قوله بالتشبيه وما ذكره ارباب
المقالات كابد القاسم المجهي واني محمد الحسن بن موسى رجب وسيفيان بن سفيان وهو من متفكر
اصحاب ابي حنيفة وقوله افترا عليه ان رواية ارباب المتفكرات هذه الآية عن ابي حنيفة في انه عنه

الاولى

مهم

من نوح

القبلي
في بيان
في بيان

انما انما الى حبيب الله وهو اجل حاله واعلى منزله من ان يتقن بغير هذا اللفظ الموبى للمجتمعة في
 حق الله تعالى صدقه ومهارته في علم الكلام كلها من سائر علوم الاسلام ثم لو ثبتت هذه الرواية
 عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان يكون لها ثابيل القوسى المعنى الظاهر الذى يقيم منها من معنى الجانبة
 خ لا لكلام سراج الامنة واما المتيقن ومصدق العالمين وسابق المجتهدين على الصلاح وذلك التاويل
 هو ان يريد بالمائة الاسم الذى اختص به علم الله تعالى فكان معنى قوله ان الله تعالى ساسه لا يعرفها الا هو
 اى ان الله تعالى ساسه لا يعلمه الا الله ولو كان مراده هذا ما وقع له من رده الخبر وهو الدعاء المأثور عن النبي صلى
 الله عليه وسلم فيمن اصابه سم الله اصابه عذاب الله وامن عبدك وابن عبدك وابن اهلك ما يضره صلكه عدل في قضا ولا سالك
 بكل اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته في كتابك او علمه احد من خلقي او استأثرت في علم الغيب عندك
 ان يجعل الغنم اربع قلوبى نور صدورى وجلاء حزنى وذهاب همى واذا كان هذا محتملا لاسمى لصف ذلك
 الى ابيان المجانسة والمماثلة مع ظهور هذه في البرى عن التشبيه وثبت الرواية عن ابي حنيفة
 رضي الله عنه وكان فتى كماله عالما بمذاهب ابيه انه قال لا تفر عن الصغر فرار جهنم ولا تضنم صف مقاتل
 بن سليمان وانا قال ذلك لان مقاتل كان مشبهما وجمعا كان موطلا فصار منها عالما في هذا كانه تكلف
 لان القول بالمائة غيبية ثبت عنه كذا ذكره المصنف وقوله وهو نفي القول بالمائة وفي بعض النسخ وهو
 نفي عنه القول بالمائة اى نفي ابو منصور رحمه الله عن ابي حنيفة القول بالمائة وذكره وهو النسخة الاولى
 دليل على ما قلنا من المعنى بان الضمير ارجع الى الله تعالى لا الى حنيفة رضي الله عنه ويحتمل الى ابي حنيفة وقال
 في التبصرة والشيخ الامام ابو منصور رحمه الله كونه اعرف الناس بمذاهب ابي حنيفة رضي الله عنه ثم ينبس هذا
 القول اليه لاني كتاب التوحيد في كتاب المقالات وان كان استعمل بيان مراد من قال هذه
 المقالة وهذا الذى ذكره في التبصرة لا يصح دليل على رجوع الضمير الى ابي حنيفة رضي الله عنه
 والظاهر ان الضمير ارجع الى الله تعالى لا الى ابي حنيفة لان الغليل بقوله كان من اشد الناس اتباعا لابي
 حنيفة انا محتاج اليه في رجوع الضمير الى الله تعالى لا الى ابي حنيفة لان الرواية لو كانت عن المروى عن غيره
 ماسمى فلا يثبت في صحه روايته شدة الاتباع له والله الموفق **فصل** في ابطال القول بالمكان

ومعه

بان

شأنه

فلا

لان المكان

ما

لما نفع من بيان بطلان القول بالتشبيه شرع في بطلان القول بالمكان فخرج القول بالتشبيه
 لما بين المكان والممكن مشابته غير انه اوردوه قصد ارجاع ابطال القول بالتشبيه من ابطال القول
 بالمكان لان قوما قالوا بالمكان مع انهم لم يقولوا بالتشبيه فثبت الحاجة الى بيان ضد ذلك وقوله
 في ابطال القول بالمكان اى بالمكان لله تعالى وقوله ولا ماس للعرش نذكرنا وابل العرش بقيد هذا فلو
 تمكن بعد ما خلق المكان لتغير عما كان عليه والتغير قبول الحوادث من اوراق احدث فان قلت
 لو قال قائل العالم لم يكن موجودا في الازل وكان الله يعلمه انه غير موجود في الازل وبعد ما خلقه وادخله
 بعلمه انه موجود فقد تغير علمه عما كان عليه كاني عليه اى علمه بانه غير موجود الى علمه بانه موجود
 والتغير في العلم لم يكن من اوراق احدث فكيف كان التغير في العلم من اوراق احدث ما جوا ناسا
 قلت لو وجد العلم بعد ان لم يكن كان التغير في ذات الله تعالى من كونه غير متعلم الى كونه متعلما فكيف
 من اوراق احدث ذاته والله تعالى متغير عنه واما التغير الذي ذكره من علم الله تعالى فليس ذلك بتغير
 في العلم بل ذلك التغير في المعلوم على ما بينا في الفصل اثبات اذلية كماله الله تعالى مستحق ان يقال الله
 وقوله وكذا لو كان مقدرا بعقد العرش الى اخره او وود التبعض والتجزى على تقدير العلمين شاملا
 للتقدير اوراق الثلث فالتبعض والتجزى محال على الله تعالى على ما مر في ابطال القول بالجمع فكان العلم على
 العرش باطلا يقال ساحة الدار وباحتها لما ظهر من اشباع جميع ارضها وقوله وكذا ان كان مساويا
 لساحة العرش او اصغرها فهو تغليل لا بطلان الممكن بابطال الشاى اى من حجب القدرة حتى الله تعالى
 وذلك مما يتلوا في صورته وبما صوره المساواة وصورة الصغر من العرش لا في صورة الفضل منه
 فلذلك اقتصرنا التماس على ذكر ما بين الصورتين واما في التماس جهة السفلى على قدر العلمين على
 العرش فيتأتى في الصور الثلث من صور المساواة والتضاد فاحاصل ان التماس على ما بين
 احد ما من حيث القدرة وهو يتحقق في الصورتين مما مساواة العرش والتضاد منه والثاني من جهة
 السفلى وهو يتحقق في الصور الثلث من صور الفضل والمساواة والتضاد وقوله فكيف يمكن
 التناقض والتدافع في كمال الحكيم الجبر وهذا لان الله تعالى استدل بنفي التناقض والاختلاف

ان

منها

في الذان على انه معقول بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدنا فيه اختلاف كثيرا فيجب حمله على ان
 ما يليق بالربوبية اما قوله تعالى العرش استوى فالعرش يذكر ويراد بالسرور المحض في الملك لا في
 الذي هو اعظم المخلوقات ويذكر ويراد به الملك قال الشاعر اذا ما بنوا امرؤا زلت عن شتمه واودوا كما اودت
 ابادو وروى ثلث عشر شتم يقال ثلث عشر شتمهم اي ذل ملكهم واودوا اي هلكوا فاباؤهم فيلتنان يقال
 اذا ذهب عن بني مروان وهلكوا كما هلك هانان السيلتان وقال زهير نداء كفا عيبا قد قل عرشها ودينان
 اذ كنت باقداها النفل فليس ودينان قيلتان من قبل فليس غيلان بخاطب به بنو رطلين شجا عير
 ونقول او دكنا مولا القوم حالي ذهاب عزمهم وزليل اقدامهم وزليل النعل مجاز والاستواء يذكر
 ويراد به الاستقرار كقوله تعالى واستوى على الجودي ويذكر ويراد به التمايز قال الله تعالى فلم يبلغ اشد
 واستوى ويذكر ويراد به الاستواء كما يقال استوى فلان على بلدته وغيره قول الغيايل في بشر من مروان قد استوى
 بشر على العراق من غير سيف ودم مهوراق ويذكر ويراد به العلو والارتفاع كما قال تعالى فاذا استويت
 انت ومن كل على الفلك فاعلم هذا محتمل ان يكون المراد به استوى على العرش الذي هو اعظم المخلوقات
 وتخصيصه بالذكر كان تشريفا او اضافته جزية لا شيئا لتعظيم ذلك الجز كما قوله تعالى وان المساجد لله
 وانه لما قام عبد الله عن عرشه لو كان لدلالة انما دونه كان مستوى عليه بالاستيلاء عليه كما يقال فلان
 ابره من البلد وان كان هو اميرها ولذا قال الله تعالى ومهروب العرش العظيم وان كان مهربا
 لكل شيء الاصل في هذا ان اللفظ الموضوع لمعنيين يستعمل احدهما على الله تعالى ولا يستعمل الاخر
 منه اذا اضيف الى الله تعالى لا يستعمل عليه وان يستعمل عليه كلفظ العجب فان العجب في اللغة عيان
 عن سخان الشيء من اجل بسببه فاذا اضيف الى الله تعالى فمثل قوله تعالى بل عجب من قولهم في سورة
 من فربضهم التاء يفهم منه الاستحسان محض وكذا قوله وعضب الله عليهم كان المراد من الغضب
 ارادة الانتقام لا حقنة التي من عيان عن غليان دم القلب عابح يظهر اثره في حجاب بق العيب
 وقال في المكشاف لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك كما يرد في الملك جعله كناية عن الملك فقالوا
 قد استوى فلان على العرش يريدون الملك وان لم يقعد على السرير البتة قالوا كثرته في ذلك الحيز ومساواة

عشر

ورمانيها
 في قوله تعالى
 العرش استوى
 في قوله تعالى
 العرش استوى
 في قوله تعالى
 العرش استوى

سها

ما كان في موداة ونحو قولك يد فلان مبسوطة ويد فلان مغولة عجلى جواد وكحل الارض بالنيابة
 حتى ان لم يمسح بيد فلان بالنيابة ولكن هو جواد ولم يكن له يد اصلا فبطل فيه مسبحة المساء وادعته
 قوله جواد واما قوله تعالى وهو الذي في السماء آله في الارض اراد به يثوق الاصبته في السماء لا يثوق
 ذافه كما يقال فلان امير في محاربه ويراد به ان سارته وسلطنته فيها لا فاته كذا ذكر المصنف وقيل
 معناه وهو المستحق للعبادة في السماء وهو المستحق للعبادة في الارض لا مستحق لها غيره لا في السماء ولا
 في الارض وكان فيه ابطال قول القائلين بان الملك بك في السماء نباته والمسيح في الارض ابنه وابطال قول
 عبدة الشمس والقمر والنجوم والاصنام فكان ذكر الخراف فيها لتعني الالبهة التي كانت تقعد
 على زعم عبدةها فيهما لا على معنى الاستقرار الى هذا السادة التفسير والكشاف ولا تناقض حجة
 انه العقل وقوله ولا تناقض بالنصب بالعطف على قوله ليل لا يتم في التناقض بحسب حمل هذه الالبهة
 التي ذكرها على ما يليق بالربوبية وان لا يخرج على ظاهرها التي تدفع المكان على زعمهم وان التناقض
 هو جوب ذلك الظاهر موجب العقل فان ظاهر تلك الايات يوجب التمكن على ما دعوا العقل وجوب
 عدم التمكن ضرورة ثم الامة والعقل كل منهما محجة مرجح الله فلو علمنا بظاهر تلك الايات ان
 التناقض يوجب العقل فلذلك اولئك الايات وصرنا عن ظواهرها الى ما يليق بالربوبية ليل
 يلزم التناقض في محجة الله تعالى لما ان التناقض في محجة من انا فاجعل والله تعالى منزه عن حمل هذه
 علينا ونع التناقض الظاهر من المنا ويدر العرف الى ما يليق بالربوبية اذ في هذه الامة في الممانعة
 فان قيل ليس فيها في المثل بل فيها اثبات المثل لان كاف التشبيه دخل على المثل وهو يقتضي يثوق
 المثل كما لو قلت ليس كولد زيد غلام قلنا الجواب عنه محي يقتضي هذا وهذه الامة محتمل
 تاويله والاشارة راجعة الى قوله ليس كمثل شيء فان قلت كيف ادعى ان هذه الامة محتمل
 تاويله مع ان العلماء اختلفوا في تاويلها على الاقوال الثلاثة بعضهم جعل الكاف زايدة الى سرية
 شيء وبعضهم جعل المثل زايدا الى ليس كمثل شيء وبعضهم جعل كلاهما على قران ولم يقل بزيادة
 شيء منها فقلت كون الامة في المثل لما ان المراد من هذه الامة تع الممانعة لله تعالى لا خلاف لاصديه

لان في التمكن
 وهو استيلاء
 العقل على
 التمكن
 المحم

وهو من المل

محكمة

واصحاب هذه الاقوال الثلاثة يحسون على ان هذه الامة كانت محككة لا يحتمل تاديبه
 الى تاديبه لغير غير في الامة ثم اختلاف الاقوال بعد ذلك فيها في شيء لغيره ولا يحضر في الامة محكمتي في
 الامة وقال في الكتاب لا يحتمل ضعف البطل عن مثله وهم يريدون نفسه قصد الدلالة في ذلك
 فسلكوا هذه الطريقة لانهم اذا نفى عن سيد مسند فاذا علم انه من باب الكناية لم يقع في غير
 قوله ليس كشيء وبين قوله ليس كشيء في الاقضية الكناية من فايدتها كانا عبا تيان في شيطان
 عما معنى واحد وهو في الامة عن ذاته ونحو قوله تعالى بل يذاه متبوعان فان معناه بل هو جواد
 غير بصوريه ولا سبطا لانه قال ذلك ان ترجم ان كلمة التشبيه كرهت للتاكيد كما كرهت من قال
 وصايات لكانا يوثيقه من قال فاصبحت مثل كوصف ما كقول قوله يوثيق من اثبتت القدر اوجحت
 لها ان اذ اراد يثبته فاجزبه على الاصل في التفسير قال الزجاج الكاف زائدة مؤلفه وقال القتيبي المثل
 صله معناه ليس كشيء كما يقول الرجل ايقال هذا المثل اي في مودجه لانه لو حصل على ظاهره وقع التشبه
 عن مثله لانه كان في تصحيحه ابطاله لانه لو كان له مثل كان مثله مثل وهو منام يصح في التشبيه
 فدل على انه تحققت في المثل عنه وذكر الامام نور الدين الصابوني رحمه الله في الكناية بعد ما ذكرنا من
 القول بزيادة كافي التشبيه او المثل والمحققون من اهل السنة بمن في يجوز ان يكون كلام الله
 حرف زائدا ضالبا عن معنى يختص به فقالوا ان التشابه بقوله ليس كشيء ابلغ من نفيه بغيره ليس
 مثله شيء فان المثل المطابق للشيء من مساويه في جميع اوصافه فان مزية به في بعض اوصافه دون
 البعض فليس بمثل له مطلقا بل هو كالمثل فان زيدا اذا سادى عمر في الطول ليس هو مثله
 لغيره مطلقا بل مقيد ابا الطول مخيب ومن المعلوم ان احدا من الخلق لم يجبا سرعا انما المثل
 المطابق لله تعالى لان المشركين والاهل الكنايه بل من اثبت لله شريكا ووصفه ببعض صفات
 الالهية ادعى انه كالمثل له يعني بعباده في بعض صفات الالهية فبما الله تعالى يقول ليس كشيء
 انه كما لا يجوز ان يكون شيء بامثاله عما معنى انه بعباده في جميع الوجوه اي باجتماع كل الخلق من المشركين
 وغيرهم لا يجوز ان يكون شيء بامثاله عما معنى بعباده في جميع الوجوه فكان فيه اذعم المشركين

قالوا
 بعد قوله

ومن

انشاء

انه

وما تعلقت به الخصوم من الايات متشابهة محتملة لوجه كثير وهي الايات التي ذكرها
 من قوله للرجل على العرش استوى ولا تان بعد ما غير ممكنه الحمل على ظاهرها على ما قرنا
 وهو بما ذكره قوله من لزم مع الحال فاما ان يوزن بين يديها ولا اشتغل بتاويلها على ما هو اختار
 كشر من كبر الامة وهو طريق سلفنا الصالح وانما ان يصر في وجه التاويل وهو طريق
 المحققين المتأخرين وليس لاحد الفريقين سكر على الاخر من جهة بل يقول كما قال بعض
 الامة حين لا يزل على طريق سلف السلف اسلم وطريقه الحلف حكمه يعني التسليم اسلم
 للصوام التي لا يحتمل عقولهم دقائق الكلام حتى لو سألوا عن هذه الايات في الاخبار
 المتشابهة وكلها في طلبها في جروا عنها كما فعل اهل السنة حين سئل عن قوله
 تعالى الرجل على العرش استوى فقال الاستواء معلوم والكسفة مجهول ولا مانع في واجب
 والسؤال عنه بدعي ورفع اليد عن الدعاء تعبد محض هذا جواب عما علق غلاة
 الروافض واليهود والكلامية وجمع الجهمية ان الله مستقر على العرش وقالوا الا يرى
 ان الناس عند سواهم المحاجات واشغالهم بالدعاء والمناجات يرمون ابرصا هم ومن
 ادبرهم الى حمى العلوي وتذكر قوله وهو القاهر فوق عباده وقوله انا انزلناه ولا يزال
 هو الان سال من الامة الى الاستسئل فاجاب المصنف رحمه الله عن هذه الاسئلة ما اعلمهم
 برفع اليد الى السماع عند الدعاء فاطل اذ ليس فيه دليل على كونه تعالى في ملك الجحيم
 هذا كما انهم امروا بالتوجه في الصلوة الى الكعبة وليس جهة الكعبة وكذا المخرج في صلى
 الى المشرق والتميم والشام وليس هو تعالى في هذه الجهات ويحتمل انه تعالى امر بالتوجه
 الى هذه الجهات المحلقة عند اختلاف الاحوال لئلا ينجح في جميع احواله ذلك
 لمزجه انه ليس بحمى مناق قيل لعل العرش جعل قبله للعلو عند الدعاء كما جعلت
 الكعبة قبله للابدل في حال الصلوة وقيل المعنى في ذلك من خزان الرزاق العباد وادعيت
 في السهولة قال تعالى والسماء رزقكم وما تنعدون لان من يقول على الميلاء التوجه

بل

ومن

الى جهة يتوقع منها حصول مقتوده كاسلطان اذا وعد عسكره الخلع والادنى ان يملكون الى التوجه الى
 التوجه الى الجانب الاخرين وان يتيقروا ان السلطان ليس في الخرابين واما قوله تعالى وهو الغافر فوق عباد
 فلا يجوز ان يصرف تاويله الى الغفرية من حيث الجهة فانه لا توجه المدح الا بغير ان الحكماء فوق السلطان
 من حيث الصوة ولم توجه ذلك تفصيله بل السلطان فوقه من حيث الرتبة فكذا هنا واما استعمال
 لفظ الانزال والتزبد لنصرفه الى الاتي بالثوان فاما الثوان فلا يوصف من كان الى مكان وذلك في
 وهو انجرى على الله كان بمنزلة من جهة العلم ان مقامه كان بتلك الجهة ولا يقال فيه عن الجهات الست
 اخبار عن عدمه لان المتع عن الجهات الى اخره قوله لان المتع عن الجهات جواب لقوله ولا يقال وتفسير الجواب هو ان
 نفي الشيء عن الجهات الست انما يكون اخبارا عن عدمه اذا كان ذلك الشيء مما يحتمل الجهة فاما اذا كان
 شيئا لا يحتمل الجهة فتفي ذلك الشيء عن الجهات ابدا عن عدمه وهذا اصل مطرد في حق الشاهد
 والغائب الا يترك ان لا يثبت العرض عن جميع جهات الجوهر لا يكون ذلك اخبارا عن عدمه العرض فلكل
 لو نفي العرض فوق الجوهر كان للعرض مكان يسوق الجوهر فحينئذ لم يكن العرض قابلا للجوهر وهو خلاف
 الاجماع ولو قلت انه متصل بالجوهر فوجه لا يخلو الجواب ان العرض هو ايضا لا يصح لما ان في كل
 جزء من اجزاء الجسم من الاجزاء النخبة والقوية او اجواب الاخر او الاجزاء المتواضعة ليس بخالية عن
 العرض علم بهذا ان المسائل يوجدان في الشاهد ولو ثبت كمال واحد منها من الجهات الست بالنسبة
 الى الآخر لم يكن ذلك شيئا عن وجوده وانما كان ذلك الشيء لما قلنا ان المتع عن الجهات الست انما يكون اخبارا
 عن عدمه ان لو كان ذلك الشيء كان في جهة من الاخر كان الجوهر من قدينا ان الله تعالى منزه عن كونه
 جوهر او قابلا بكون قابله للجهة والذكر لا يقبل الجهة ثم يمكن نفيه عن الجهات الست اخبارا عن عدمه ثم
 اوضح هذا الاصل في نفي شخص واحد من الجهات الست بقوله لان من نفي نفسه عن الجهات الست لا يكون ذلك
 اخبارا عن عدمه يعني ان من نفي نفسه عن الجهات الست بالنسبة الى نفسه لا يكون ذلك اخبارا
 عن عدمه كما قلنا ذلك في العرض بالنسبة الى الجوهر علم بهذا ان الذي لا يحتمل الجهة لا يكون نفسه الجهات
 الست اخبارا عن عدمه سواء كان ذلك بالنسبة الى نفسه كمن نفي نفسه عن الجهات الست او بالنسبة

بالاستعمال

الى غيره كما في نفي العرض عن الجهات الست بالنسبة الى الجوهر علم ما ذكرنا فان قلت لو قال قابلا انما يقع بغير
 مسلة نفي الشيء عن الجهات الست في السبب بنسبة كل واحد منهما الى الاخر في الشيء الواحد بالنسبة
 الى نفسه فحينئذ لا يرد علينا قوله لان من نفي نفسه عن الجهات الست لا يكون ذلك اخبارا عن عدمه
 لان من لا اذ ذلح حين سمع قوله قلنا ان الجهة من الجهات انما ينفرد كونه في جهة بالنسبة الى غيره بالنسبة
 الى نفسه والقيام وكذلك لا يرد علينا العرض بالنسبة الى الجوهر لان كلاهما في الموجودين كل واحد قائم بنفسه
 قياما للعرض بنفسه بل يوجد حيث يوجد الجوهر فحينئذ كان هو بمعنى في نفسه الجوهر وقد ذكرنا ان
 الجوهر بالنسبة الى الجوهر نفسه يربح تصوير الجهة لان الجهة انما يكون بغير الشئ ما جوابا عنه قلنا
 جوابا عنه ما وان نقول بهذا الذي ذكرت محتمل قولنا لان مقتضيه فصار قولك محتمل لآل هذا لانا لان
 قلنا ان نفي الشيء عن الجهات الست انما يكون اخبارا عن عدمه ان لو كان في جهة من الاخر وما كان
 يعني ان الذي لا يقبل الجهة لا يكون نفسه عن الجهات الست اخبارا عن عدمه ثم العرض غير قابل للجهة وكذلك
 الجوهر الواحد بالنسبة الى نفسه غير قابل للجهة فلذلك لم يكن نفي كل واحد منهما عن الجهات الست اخبارا
 عن عدمه ولذلك الله تعالى منزه عن عدمه وغير قابل لها فلا يكون نفيه عن الجهات الست اخبارا عن عدمه
 غير ان عدمه قبول الجهة في العرض والشيء الواحد بالنسبة الى نفسه المعنى الذي ذكرت واما في حق الله تعالى
 فعدمه قبول الجهة باعتبار ان الجهة من ايا ان احذف لانا القول به دخل تحت تخصيص مخصوص
 فعدمه قبول الجهة من صفات الاجسام والله تعالى منزه عنها فلا يكون نفيه عن الجهات الست اخبارا عن عدمه
 بهذا الذي ذكرنا ان الله تعالى منزه عن صفات الاجسام وان شئت ذلك بالدليل القاطع فيقطع جميع شبهاتهم
 منها قوله انه موجود قائم بنفسه والى ما موجود ايضا قائم بنفسه ولن نقبل القايان بنفسهما الا اذا
 في جهة من صفات هذا باطل في حق الله تعالى لان ذلك انما يصح في الذي يقبل الجهة والله تعالى منزه عن الجهة
 لان ذلك من ايات احذف للذكر وانا نقول الموجود ان القايان بالذات كمال واحد منهما في الشاهد
 محزون يكون فوق صاحبه والاخر تحته يتحزون هذا في الغالب فان قالوا انهم تركوا مذهبهم فانهم
 لا يتحزون ان يكون البارئ تحت العالم وان قالوا لا يطلوا دليلهم وهو الاستدلال بالشاهد فان قالوا

او لا يكون
 في جهة من
 الصفات

ب

الجهة

وقوله البديع نظم بمعنى اسم المفعول أي المبدع فكيف لا يكون البديع هنا صفة للعالم فكان بمعنى اسم المفعول
 بخلاف قوله تعالى بديع السموات والأرض فإن هناك البديع بمعنى اسم الفاعل أي مبدع السموات والأرض
 أي خالقها ابتداء من غير مثال سبقت قبله الموقر صورته خورشيد من الألق وهو الفرج والمزور
 وشيئنا في حق البداية بالها جمع البديهة وهي مأخوذة من البداية وهي أول جري الفرض وقوله بداية
 العقول أي إذا أيلها الذي ذكرته بأول نظره تامل من غير احتياج إلى زيادة تامل النوع فيتم
 وذكر الأوصاف في قوله شبح بديع منقش أو تحصيل صورة بديعة المتباعدة وزيادة التحويل
 في تفسيره من جود وجود ذلك من الموات واللام يمكن محتاجا إلى ذكر هذه الأوصاف فإن نفس النسخ والبناء
 لا يتصور منه فكيف سيجد البديع المنقش من القصر إلى قول لقينه أول عالم أي أول كل شيء كذا
 في الصحاح ولا لم يكن موصوفاً بآبينا فكان موصوفاً بأضدادها من الموت والعجز إلى آخره فإن قيل
 إنما يصح هذا إذا لم يكن بينهما واسطة والواسطة بينهما ثابتة فإن الحوادث كلها من الجحان والآحاد
 غير موصوفة بالبديع الصنع ولا بأضداد هذه الصفات قلنا العكس في الأوصاف الموصوفة بآبى عالم
 قادراً على أن يصلح لمن يبدع الصفات أو بدلالة المفعولات على بوق هذه الصفات أو ليسا عندهم
 بآبى عالم قادراً على كل من وصف ببدل أو خلقه هذه الصفات كان موصوفاً بأضداد هذه الصفات
 أعظم فالخصم لا محالة فإن قيل العكس في مساعده الخصم في الخصم لو كان من القرامطة ومن تابعهم حيث لا يظنون
 على أنه اسم إلهي العالم والقادر على إبطال التشبيه كما جوابنا عنه قلنا جوابنا عنه أيضاً
 قد يرقى ذلك الفصل وهو لما اشتمل على الدليل القطعي أن الله تعالى قد قدم كان موصوفاً بصفات الكمال
 ومن صفات الكمال ثبوت هذه الصفات لأضدادها فلو كان ثبوت هذه الصفات دون أضدادها
 والله الموفق وقوله وكانت المعتزلة بانكارهم هذه الصفات إلى آخره أعلم أن الناس اختلفوا في تسمية
 هذه الطائفة المعتزلة قال صاحب المقتبس في فضل الذكر الموقر من المقتبس بعد ذكر البصيرة
 والمراية وغيرها ومن ذلك قولنا المعتزلة القية الناجية وهم عمرو بن عبيد وأصحابه لما اعتزلوا خلقهم
 الحسن البصري لا يترتبوا لذلك معتزلة وذكره ما أبو جعفر السجستاني في كتابه في ذكر أهل الأهواء

علمه
 محب
 انوار
 إمام
 لما اعتزلوا

فشعبها
 والبديع منهم القدرين فثبتها اثنا عشر فاولهم الاحدية وثانيهم الشويه وثالثهم الكيسانية ورابعهم المعتزلة
 ويستمون أيضاً المعتزلة فهم انتموا ان الله تعالى خلق الخلق وقدره وشأه ولم يخلق الشر ولم يقدره ولم يبت
 فاعتزلوا الشويه والكيسانية ثم اعتزلوا الله جل جلاله فثبتوا معتزلة لهذا المعنى من انكم اصفاء الله جل جلاله الآخر
 ومعتزلة من المتجاهلة السوفسطائية لان السوفسطائية ينكرون احتجاب هذا القول انكروا انهم باجتهاد
 لان اسم الفاعل مشتق من المصدر وقيل معنى المصدر حقيقة الايدى أو المتحرك اسم لذات قائم به التحل
 والساكن اسم لذات قائم به السكون وكذا في سائر أسماء الفاعلين مصادرها هذا هو حقيقة من اقر
 بوجود اسم الفاعل المعنوي كالعالم ثم انكر قيام العلم به كان منكراً حقيقة قوله عالم لان قولنا عالم اذا لم
 يكن على طريق العلم كان المراد منه قيام العلم به علم ثم انكر قيام العلم به مع اقراره بأنه عالم لا بطريق العلم
 كان منكراً حقيقة قوله عالم وهو غير قول السوفسطائية وقوله كان هنا قاض قوله انه عالم لا علم لانه
 لما قال انه عالم فقد اقران له العلم ثم يقول لا علم له كان نافية ما اثبتته قبله فكان شافهاً وقوله بحقيقة
 ان قولنا الضمير البارز في حقيقة يعرج إلى اثبات الشافض واستدل على اثبات الشافض في هذه الثلاثة
 بأضداد أضداتيتين الاشياء والاشياء لا تستدل على ظاهرها من قولنا هو عالم قادر واثبات العلم والغلبة
 لما ان قول من يقول ليس هو بعالم ولا قادر ونفي العلم والغلبة لا يفي الذات لانه لو كان منه شيئاً للذات لاكتفى
 بقوله ليس هو وما احتاج إلى قوله بعالم ولما ذكره علم انه انما ذكره لمعنى لا يحصل ذلك المعنى بمجرد قول
 ليس هو وليس ذلك المعنى في قوله ليس هو بعالم الا نفي العلم مع اثبات الذات ولما كان كذلك في طرف النفي
 وهو نفي العلم وجب ان يكون في طرف اثبات العلم على وان ذلك اثبات العلم وهذا استدلال استهزاء
 المخالف ولان الله تعالى لما انصف بالعالم بقوله تعالى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة ولم يراع
 الخصوم أياناً في ذلك وهو اسم مشتق من العلم فعند الإطلاق على ذات الله تعالى لا يخلو اما ان يراد به
 شرف ما خذ الاستغناء وهو العلم الذي لا يراد ان يراد من المطلوب فكان نظيره ما يراد بالشفقة
 من مصادرها كالمحرك والساكن والاسود والابيض فانها وضعت لاثبات المعاني التي تدل هذه الأوصاف
 عليها فكان عملها بما اتفق عليه ارباب اللسان وان لم يرد منه بثبوت العلم فيه فبعد ذلك لا يخلو

بما العلم على ما علمه
 انكار

في كتابه في علمه و قدرته و قدرته ذاتا و قدرته ذاتا و قدرته ذاتا

اما ان يراد بوجه اسم الله تعالى لا غير او يطلق عليه لفظا او كذا فلو اردت ان الله تعالى لا غير لكان
 اطلاق ذلك الاسم عليه بغير اطلاق اسم الله وكذا اني ساير الصفات فحينئذ كان قوله هو الله الذي لا اله الا الله
 الا هو الله الله الله على حسب عدد ما ذكر من هذه الصفات ولا يتكلم بهذا من له ادنى علم في العربية
 وكذا لو اطلقت عليه هذه الصفات بطريق اللقب من غير اثبات معنى ما خذا شقاق من الصفات
 فيه كما يسمى الضمير حينئذ يولد اميراد عالما من غير ان يصدر منه امر ولا ان يثبت له صفة علم
 او اطلقت عليه الصفات بطريق الغيرة المستوحدة فغور والله من هذا القول ومن تقوى هذا القول
 لم يشك لحد في كثره ولما لم يثبت هذه الاوجه الثلاثة في قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب
 والشهادة الى غير ذلك لانها وصف نفسه في غير هذا الموضع بل ارجى عالم قادر وسبح بصيرت
 ان حقيقة وعلمه وقدرته وسعها وبصرها فكانت هذه معاني وراثة ذاته وان قوله تعالى والله
 الا سماء احسن في سورة الاعراف قريب من اخرها وقوله فلا تدعون مع الله الهاء او ادعوا الهاء او ادعوا
 فلا اله الا سماء احسن في اخر سورة بني اسرائيل بصفة الجمع ولذلك قوله عليه السلام ان الله تعالى
 شعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة انما يستقيم على اصلها وهو انما في معاني هذه
 الاسماء وادائها لا على اصلها فان الاسماء اصلها كانت عباق عن اسم واحد هو اسم الله تعالى
 وهو باطل لدلالة الصيغ على مدلولها والادلة على ان هذه الاسماء من قولنا حي عالم قادر
 الى اخرها فثبت ان الله تعالى وراثة الذات لا اله الا الله وجود الذات مخبى لان نفي الذات
 اليهم بنى اسم من هذه الاسماء الابدى ان القابل بقوله موجود ليس بجسم لا يكون مفادها
 كما يكون بقوله موجود فان الامر على ما قرنا ذلك على ذلك من كل مهم وافرقت المعترضة
 في الاعراض على هذا الكلام وزعم ريسهم ابو العديدا العلاء ان قول ان الله تعالى اثبات
 العلم غير انه يزعم ان علم ذاته وكذا قوله في قدرته وحيثه وسبحه وبصره وهذا الاعتراض فاسد
 من تجو احدها ان علمه لو كان ذاته لكان ذاته علما فيجب ان يصدر عنه وقد صرح الكعبي
 اني زعم ان علم الله تعالى يصدر منه كافر الا ان ذاته لو كان علما لكان يتجلى قايمة بذاته او قيام

كدام
 كثره عالم

وله الاسماء احسن
 في سورة الاعراف
 وقوله لا تدعون
 الا الله

في قوله لا تدعون الا الله
 في قوله لا تدعون الا الله
 في قوله لا تدعون الا الله

العلم بذاته اي بذلت العلم مستحسلا والثاني ان علمه لو كان ذاته وقدرته ذاتا لكان علمه صفة
 اذ محال ان يكون علمه ذاته وقدرته ذاتا وعلمه غير قدرته لما فيه من اثبات الذات غير
 لنفسه ولما فيه من اثبات المتغير بل في الازل والثالث ان علم الله تعالى لو كان هو المثلث
 والذات هو المحي الباقي القادر بالسمع والبصر الخالق البارئ لكان العلم هو الموصوف بهذا
 كله وكذا العدم والبقاء والسمع والبصر وهذا خروج عن قضية العقل وقوله حقيقة ان
 الافعال المحركة الصمدية الباهرة محققة راجع الى قوله ان قوله عالم في اثبات العلم يعني ان
 حصول هذه الافعال المحركة المتقنة من خلق السموات والارض وغيرها لا مخلوقا ما ان كان
 من ذات له علم ومدة على حلتها من ذات فيسمى عالما قادرا من غير ان يكون له علم ومدة
 والثاني منتفى بالاجماع لان الحجة والمدر لا يحصل منه فعل الافعال وان سمي عالما قادرا
 فتعين الاول وهو ان يصدر من الافعال المحركة المتقنة من ذات له علم ومدة وقوله
 نسيح الربا يبيح ماله الموحدة بعد الدال وهو فارسي معرصة على ان اصله مشتق من كماله
 في الدنانير وهو ربا ياليا التختانية فيقطين كذا في الصحاح والسمع هو الاول وقوله
 بما فيه من الاجرام العلوية والنجوم السنية والاشخاص الحيوانية وانما خص هذه الاشياء
 لان احدها هذه الاشياء لا يتصور غير الله تعالى لاحسها ولاوهي لان حكا اهل الارض
 لو اجتمعوا على احداث بعوضه حية او ذباب حي لم يندروا عليه وان يقو فيه سحر خصب
 في خلق السموات والارض ولما لم يتصور احداث هذه الاشياء من الكياس المخلوق مع
 حيوتهم وعلمهم وقدرتهم لاحسها ولاوهي فكيف يتصور من لا حيوة له ولا قدرة له ولا علم
 وقوله مع ان كتاب الله تعالى ورد باثبات هذه الصفات مع ان الدلائل العلية دلت
 على اثبات العلم لله تعالى على ما ذكرنا مع ان الدلائل السمعية وهو كتاب الله تعالى ورد ايضا
 باثبات هذه الصفات قال الله تعالى امره يعلم اي انزل العراف الذي فيه علمه وقيل اي
 انزل على باسحقا فاك لا نزال عليك قال الله تعالى الله اعلم حشره وحمل رسالة وفيه

ان العلم

قال الزجاج

قول المعتزلة في تبينهم الصفات فان الله اثبت العلم لنفسه هذه الآية كذا في التفسير وقال
ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء فان قيل كيف يصح الاستدلال بهذه الآية على اثبات
صف العلم لله تعالى مع ان اهل التفسير قالوا اي من معلوم واسم المصدر يقع على المفعول كذا
في التفسير وغيره ولا ان الاستدلال بقوله الا بما شاء دليل على ان المراد منه معلوم الله تعالى لا علم
لان علم الله ليس بشئ لان شئ الله تعالى والمراد به مخلوق وعن هذا قيل ان دللنا الله تعالى
وصفاته معلومة له ولم يصح ان يكون مراد كمالنا قال الامام المحقق مولانا حميد الدين الضرير
رحمه الله اذ كان المراد من العلم المعلوم كان العلم ثابتا له ايضا لان المجاز انما يصح ان لو كان
ذلك اللفظ الذي استعمل في مقام محله الاستعارة معلوم فما ان العلم كان لها
له بطريق الحقيقة وذكر في شرح التاويلات في تأويل قوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه ان
يستدلون بان شئ من علمه ان لا يعلموا من علمه ولا يحيطون بشئ من علمه ولا يحيطون بشئ من علمه
ولا اكتسبوا ولا امتنعوا بقدر المعلوم بل علمه شامل للمعلومات اجمع وقوله كلام باطل خبر
هو قوله المبتدأ الذي واقره المعتزلة اي ما قاله المعتزلة كلام باطل لا استحالة انما يدور بها اي لا استحالة
بقاء الواحد بدون العشر فعلم هذا ان الواحد لم يكن غير العشر اذ لو كان غيرهما لوجد
بدون العشر لان احد الغيرين ذكره وان يوجد احدهما بدون الآخر فان قيل اذ لم يكن
صفه الله تعالى عينية الله ولا غيره وجب ان يكون بعضه كافي المشبه وهو الواحد من العشر
فان الواحد لم يكن غير العشر ولا غير ما قيل انه بعضها قلنا ان بعض الشيء ما كان بعضه لا
ليس عينه ولا غيره بل لا غير جزو وتركيب الكل عنه ومن عني واستحال هذا المعنى في صفات الله تعالى
مع ذاته لا استحالة التركيب فلم يكن بعضه لا استحالة احد البعضية ولا غيره لا استحالة احد العينية ولا
عينية لا استحالة احد العينية ومن هذا خرج الجواب عن قولهم ان العلم ليس له الاضاح التي ذكره
يقولون علم الله وجود في العرش لان الاضاح في الغالب ما معنى العلم كما في كلام زيد
اي معنى من كذا في خاتمة فضله فالاول يصح العينية والثاني يصح العينية وهذا الاضاح في العلم الذي ذكره

هو قوله

ان

ليس فيها غيرية ولا عينية فلم يصح كذا كرت قلنا الغيرية والعينية انما يستبان في محل قبلها وانما
في ذات الله وصفاته فلا اننا قلنا بالافنية بلزم ان يكون علمه ذاته كما هو قول الخلاف وقد اطلقنا قول
ولو قلنا بالافنية يلزم القدما في الاول وهو ايضا لا يجوز قلنا لا عينية فيها ولا غيرية اذ كل محصل
من هذا ان تشبيه صفات الله تعالى بالواحد من العشرة من حيث انه لا عينية لها بالذات ولا غيرية
لا غير وانما في حيزا كثرته فلا مشابهة وهذا انما يقال ان العينية كما لا بد من الاضاح انما
كالمال العينية فكونه قائما بالذات وكونه غير منقتر بالغيرية اما نقضه فكونه متجلا واما ان قال الغرض فكونه
غير متجلا واما نقضه فكونه غير قائم بذاته وكونه منقتر الى الجوهر وجوده فلما كان وجود الله تعالى
مخالفا للساير الموجدات كان وصفه الكمال ثابتين له وبما التباين بالذات وكونه غير متجلا فليقع المشابهة
بين الله وبين غيره لوجود وصف الكمال لغيره من جهة فكذا قلنا انما اشار اليه الامام مولانا حميد الدين
في نوادره فان قيل تنقيض هذا الذي ذكره من عدم الغيرية بقوله ان الغير ليس موجودا ان يتصور وجوده
احد ما مع انعدام صاحبه بالجوهر مع الغرض فانها غير ان بالاجماع ومع ذلك لا يتصور وجود الجوهر
بدون الجوهر متلنا بل ولكن اذا فرضنا جوهره يتصور وجوده بدون غيره
معين وكذا اكل جوهر مع عرض معين فان ما من جوهر الا يمكن تقدير عرض له لا غاما فبما هو الغرض
وهذا هو الجواب عن الاستطاعة مع الفعل فانه يمكن تقدير فعل بدون هذه الاستطاعة العينية وكذا تقدير
استطاعة بدون هذا الفعل المعين خصوصا على اصل اليمين فان كل استطاعة يصح للعديد
عنده على سبيل البندل كذا ذكره الكثرة وذكر المصنف في الجواب عن شبهة الاستطاعة مع الفعل
نقال ذلك لاعتراض فاسد لان كل فعل معيّن كوجوده مع عدم استطاعته فان من الجائز ان يخلق
الله تعالى ذلك الفعل بلا استطاعة له بل بانظار من خلقه فلهذا من الجائز ان يجعل بهذا الاستطاعة فعل الغير
سواء كان هذا الفعل فان قيل قوله بل كل صفته لا يحد ارتقاج التقييد او اجتماع التقصين
اما ارتفاع التقصين فلهذا الغير عبارة عن الله غير اصدق اطلاق عليه حيث يصح ان يقال الله غير
من الغير واذا ثبت هذا قلنا لما ثبت ان صفات الله لا غير ذاتية ولا غير ذاتية كانت العينية والغيرية تتغير

بينهما
شأن الاسباب

فيما هو
منه

فانه

اصطلاح

معا وارتفاع التعيين عن الوجود بمجال كاستحالة ارتفاع الحركة والسكون واما اجتماع التعيين
فلان في العينية مستلزم للغيرية صنون عدم الواسطة بين الشيء والجماع وفي الغيرية مستلزم
للعينية ايضا لما ذكرنا واذ انفيت العينية والغيرية كان التقيضان مجتنبين قلت هذه الفاظ مرفوعة
ظاهر امر فقه باطنا اذ العينية اذا ثبتت في موضع لم يثبت لانه ليس في غيرية بل لقيام دليل العينية
وكذا الغيرية اذا ثبتت في موضع لم يثبت لانه ليس في غيرية بل لقيام دليل الغيرية ثم فيما نحن فيه لما لم
يثبت دليل العينية ولا دليل الغيرية لم نقل بواحدة منهما بل قاه دليل العينية والغيرية فقلنا به
اقتناء الدليل على ما ذكرنا في الواحد مع العشرة واما قوله العينية مع الغيرية نقيضان فقلنا
ليس كذلك لان التعيين انما يستعمل في الاصطلاح اذا كان الثاني بغير الشيء والثاني العينية
والغيرية وصفان وجريان فله يكون ان يقتضيهما استعمال في الوصفين الوجوديين اليمين واليسار
كان ذلك على طريق التام مع صدق الاطلاق لاندل على انها نقيضان الا يرد ان الحركة والسكون
مذان التقيضان مع صحة اطلاق السكون على الحركة لما انهما وصفان وجريان وحاصل
ان العينية والغيرية انما لا يرتفعان عن الشيء عند عدم قيام الدليل على الارتفاع وصا قد قام الدليل
على ارتفاع العينية والغيرية من غير ارتفاعهما وصفا على ما ذكرنا الا يرد ان الشيء الواحد هو صنف
بالوجود والعدم في صلا واحد في سبيل التفرقة عند قيام الدليل على ذلك مع ان الاستحالة لا شاذ
بين الفقه والفلك وهي اذا كان الرجل المرئان فتال احدهما ان حصة فانت طائي وحمل فتالت
حسنت وظلوسى ونظلق ضرنا مع ان ذلك على كل حال على ادميرز اما ان كان احبض منها موجه
او لم يكن فاما اعتبر حيصنا موجه في حصرها ومعد في حصرتها واحتماج الوجود والعدم في
شيء واحد في وقت واحد اشدا استحالته من ارتفاع العينية والغيرية بغير السند ولها نظاير
واخواف ذكرها في النهاية فلان قلت هذا الذي ذكره ان صفات الله تعالى لا يكون عنده كالوحد
من العشرة انما يستعمل على تقدير ما ذكره من صد الغيرة في الكتاب لان الغيرية موجودة ان يتصور
وجود احد مع انه لم صاحبه او ادفع سلما عند الخضم فلو قال الخضم هذا صفة الله ان ثبتت

مرفوعة

عدم

بغير

معد على عليه بادل الله لك فيما عند كل من احد والدعوى فكل منها عندك غير مسلم فان حد الغير عندك
مذكوران لا يكون احدهما جلا يدخل تحت الآخر بهذا وقع الاحتراز عن اوله بعد العشرة فان العشرة
يدخل تحتها الا واحد فكان كل واحد دخل تحت العشرة ولا يكون ان غير هذا احد احضان ابها
شمع وعن هذا قال بعد الصفات لله تعالى ونقول كما رعت الكرامة ان حد الغيرين بها الشيطان او
الموجود ان لم يكن فان الله تعالى غير الله او يقول ان الواحد فكانا غيرين لهذا قال الكرمانين صفات
الله تعالى غير الله او يقول ان الواحد من العشرة كفا جعفر بن حرب ولا يستقيم حينئذ
ما ادعاه للصنف ان كل صفة لا يرد له غير كالواحد من العشرة قلت هذا كله فاسد اما القول
فان لفظ المذكور كما يتناول الموجد يتناول المعدوع والظاهر في اسم الغير على المعدوع فاسد ببيان
اهل اللغز بل هو اسم يتناول احد الموجودين باعتبار ان خرج اما الحد الثاني ايضا فاسد لان الغيرين
من اسماء الضائفة كالاب والابن والعلو والسفل لهذا لا يطلق اسم الغير على ذاتها باعتبار
وجود لفظ الشيء اسم فاقى تسحقه المستمر باعتبار ذاته ولفظه احدى لفظ الحد وبغيره لا يثبت
المترادف لا يتناولها في نفسها الا من حيث اللفظ مثلا حد الانسان هو الحيوان الناطق والحيوان
الناطق هو الانسان ولما لم يكن معنى كلا واحد منها معنى الاخر لا يكون صلا في ان سمين
المترادفين اذ لم يكن معنى الغير معنى الشيء او الوجود لا يكون الشيء او الموجد صلا للغير واسا هم
جعفر بن حرب بان الواحد من العشرة غير العشرة فهو في العشرة انفقوا على ان العشرة
اسم يقع على مجموع هؤلاء الافراد وكان متناوذا كل فرد مع انهما فلو كان الواحد في العشرة
لفا وغير نفسه لزم في العشرة وان يكون الشيء بدوره كما في اسم زيد مع غصن فان اسم زيد يقع
عليه باعتبار هذا الاعضاء فكان اسم زيد متناوذا مجموع هذه الاعضاء فان قيل زيد غير
كل البد غير نفسها وربما يتشكل هذا في يد الادمي ايضا الا سم من فوق اليد وذو العند فوق
الواحد من العشرة الا ان يتناول اسم الادمي كان لان عدم استحقاق اسم هو الترتيب المخصوص
والصورة المخصوصة بنواف اليد في اكثر من ذلك فبني له اسم لبقا اعلم ان تخلفا وهذا لا يثبت

شأنه وصفه ايضا
شأنه ما سأل

عليه

ان عند قبح الدليل لم يكن اسم الادى متساو لا باثباتا عند ثبوت التناول لو ثبت المعاني لصلوا اليد
غير تسمى ما كان الواحد من العشرة بقوات الواحد ذلك الاسم لان علة استحقاقه لذلك القدر
المختص اذ هي من اسماء الله تعالى فذلك القدر ثبت قد وافق موعلة استحقاق اسم لخص
فقال الاسم وحاصل ذلك ان قايلا لوقال اسجد الذين من اذ كرتهم قلنا له المنافع المتفاوتة التي
تتبعها ههنا لا هذا هو ان يقول ذات الله تعالى موجود قديم وصناته موجودة قديمة لا يتصور وجود
ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته وما ذكرنا ذلك فهو خلاف في العبارة فان كان اطلاق الوجود
الى تجويز المحال على الله تعالى فخلطوا بالاعتقاع والادلة المتعارفة التي ليست بغير الذات لان
كونها بغير الوجود الى كون ذاته متجزيا ببعضها وهو من لوازمها اذ لا يجوز اطلاقه على الله تعالى
فان قيل لو كان لقائل ان يقول بان صفات الله لا غير ولا يعضه كجاء قايلا ان يقول انها موجودة
وبعضه لان في كل واحد منها اثبات ان حركتنا لذلك لان قول القليل بان هذه الصفات ليست
عين الذات ولا غير الذات ولا يعضه ليس فيه تناقض واما قول القائل هي موجودة وبعضه
تناقض لما قلنا قول القائل هذا الحيوان ليس بفسر ولا بغل ولا بقر فهو كلام صحيح غير متناقض
ومثال ما قلنا قول القائل هذا الحيوان بغل ومزسر بقر فهو متناقض فكذا هنا والمعنى في هذه الحوزان
ينبغي الصفات المتضادة عن الشيء الواحد ويقال هذا الجسم ليس اسود ولا بايض ولا باحمر
واما اثبات الصفات المتضادة للشيء الواحد فلا يجوز حيث لا يقال هذا الجسم اسود وايض واحمر
اعلم ان المعتزلة يشبهون سوي هذا منها انهم قالوا ان ذات الله تعالى غير الانسان وكذا علمه غير
لان انسان فكان ذاته غير الانسان وكذا علمه فكان كل واحد منها غير فيقولون فقال بها غير ذلك
في سائر الصفات والجواب ان لا ينفك كون ذات الله تعالى وصفاته افعيالا للصفات وانما انكرنا ان
يكون متغايرة وهذا كما يقال في السوادين ان كل واحد منهما مخالف للابيض وليس كل واحد
منها مخالفا لصاحبه ومنها قولهم لو كان له علم لمبقه اجهل قلنا لان سلم ان يخرج الصفة بغير
خلف تلك الصفة الا بكون ان يفاض النج وسواد الغراب لم يقتض كل واحد منها سبوقه بنفسه

الده
زال

والاسم

في انفسها

منها قولهم لو كان له علم لكان محتاجا الى العلم قلنا على هذا يجب ان يقال لو كان له ذات لكان محتاجا الى
الذات وهو باطل بالاتفاق ثم نقول الحجة لانكون الله بين المتقارنين وفيما نحن فيه لم يحل الذات عن العلم
فكيف يتصور احتجاجة اليه ومنها قولهم ان الله تعالى لو كان له علم ان لم يعلم علمه فهو جاهل وان كان يعلم
ان كان يعلم يعلم لغيره فكذلك العلم الثاني وان كان يعلم بذاته فقد ثبت انه علم بذاته وان علم العلم
بنفس العلم فهو جاهل للعلم والمعلوم واصل ما جاز وجود معلوم بنفسه لما لا يجوز وجود عالم بنفسه
وكذا ما جاز وجود معلوم هو نفسه علم فلم لا يجوز عالم يعلم هو نفسه كما قال ابو الفريز للعلماء في كتاب عنه
فيقال هذا كلام باطل لانا نقول يعلم علمه يعلم هو نفسه اذ علمه شامل للمعلومات اجمع وعلمه كمالها
معلومه نظير ما في اول الكتاب من صحة معرفة النظر بالبطر ولا استحقاقه ان يكون المعلوم معلوما يعلم
هو نفسه اذ في الشاهد كل من علم شيئا علمه بنفسه ذلك العلم اذ لو علم يعلم لغيره لكان اذ هو الثاني فيكون
الرجل عالما ولا يعلم علمه فيعلم ولا يعلم انه يعلم وهو محال واذا جاز في الشاهد جاز في الغائب فاما
ان يعلم بما ليس يعلم فهو ذاته عالما زعم عامة المعتزلة ويقولون انه عالم بذاته او يعلم بعلمه هو ذاته
فيكون علمه ذاته ولا يكون ذاته معلوما فان قالوا في محال وانما ههنا فان العلم لما كان معلوما بشيء
وكان العلم هو المعلوم كان المعلوم علما فلم يكن محالا وانما لزمنا الاستحالة ان لو قلنا العلم
هو المعلوم والمعلوم ليس يعلم ونحن لم نقل هكذا فصح ما قلنا وبطل قول المعتزلة لهذا ومنها
قولهم لو كانت هذه الصفات لله تعالى لكانت باقية لا محالة في عند بقائها ان كانت باقية بقاء
او بالبقاء وكل منها لا يصح في الازل لزوم قيام الصفة بالصفة والثاني لزوم البقاء بلا صفة البقاء
قلنا قال بعض اصحابنا ان الله تعالى بان صفاته ويكون بتلذذاته بتلذذاته فان قيل لو كان بقاء
ذاته بقاء صفاته لزم وجود بائين بقاء واحد وهو محال كما المتكبر بقاء حركته واحد بل لم
من هذا ايضا الله تعالى بقاء الجواهر قلنا انما يلزم هذه الاستحالة اذ اثبت المتأخر بغير
ذات الله وصفاته وقد بينا ان صفات الله تعالى لا يمتنع وجوده فلم يلزم حينئذ ما يلزم من استحالة وجود
الباقي من المتأخرين بقاء واحد وكذلك يلزم من هذا بقاء الصفات بقاء الجواهر لان

هو جاهل العلم

بقائه

اوصاف الجواهر اعراض يتجمل بتأثيرها بخلاف صفات الله تعالى فانها ازيله قائم بذاته الله تعالى
 ليست باعراض والى هذا التقدير لا شعور لكن يلزم على هذا ان يكون حيوة الذات حيوة اعانة
 لانها ليست الذات ذلك اعلم وقد رتبته وسميته وبصره فيكون كل صفة حيا عالميا قادرا سميا بصيرا
 والمحققون من اصحابنا رحمهم الله قالوا ان الجواب عن هذا كل صفة من هذه الصفات باقية بقاء نفس
 تلك الصفة وذلك ان الدليل على ذلك ما يثبت هذه الصفات وعلى استحالة عدوها فوجب القول ببقاءها
 ضرورة قيام الدليل البقاء وقد قام الدليل ايضا على ان الباقي بلباقا محال فكانت باقية بالبقاء
 ولذا قامت الالة على استحالة قيام المعنى بالمعنى فحصل مجموع هذه الدلائل القطعية ان كل
 واحدة من هذه الصفات باقية بقاء نفس تلك الصفة فيكون علمه تعالى على الذات فكانه عالما
 ويكون العلم بباقي نفسه فيكون باقيا بقاء نفسه وكذلك بقاء الله تعالى بقاء نفسه ايضا
 فيكون الله بقاء بقاء نفسه ايضا باق وهذا هو الجواب المقول عليه فان قالوا اما جازكم ان
 ان تقولوا لان علم الله باق بقاء هو نفسه لم لم ينجر الى الحد بل ان تقول ان
 الله تعالى عالم بعلم هو نفسه قلنا لانه كما تجمل هو علمه ذاته كذا تجمل قدرته
 وسمعه وبصره وبقائه ذاته فيجعل حيا بما هو علم قادر بما هو حيوة سمعا
 بما هو قدرة وهذا كله محال ونحن اذا قلنا بان العلم بقاء لم نقل انه قدرة
 او سمع او بصر كان ما قاله محالا وما قلناه صحيحا ومن شبهتهم ان قالوا كان الله
 تعالى علم لكان مستحيل البقاء لكان عرضا وكان عرضا مستحيل البقاء
 عقدا وكان ضروريا ومكتسبا لانه لا يعقل علم خارج عن هذه المعاني
 والجواب عنها ان العلم ما كان علما لانه مستحيل التماثل كذا الجمل وجميع الاعراض
 اياه فيه وليست بعلم لانه عرض لهذا ايضا ولا لكونه من جنس الضمائر والاعضاد
 فان الجمل والشك والظن يشركه ولا لكونه ضروريا لان العلم الاستدلال الى
 علم وليس بضروري وحركات المرئيات ضرورية وليست بعلم ولا لكونه مكتسبا

باغارة

نفس

ولا لانه

لان الحركات الاختيارية والسكون الارادي مكتسبة وليست بعلم والعلم الحاصل
 ما يحصل احسن واليدانية ليست مكتسبة وهي علوم وجمع ما يورث هذا القيل
 يدفع على هذا السبيل والله الموفق لهذا كله اشارة للتبصر والكفاية ثم اعلم
 ان عبارة علمه تعالى اهل الحديث هذه المسئلة ان يقال ان الله تعالى عالم بعلمه وكذلك
 فما وراى اذكر من الصفات واكثر مشاغلنا عنهم الله احتجوا عن هذه العباد
 احتراز عما يوجب ان العلم الاله واداة لقوله تعالى الله تعالى علمه ولم يعلم ولا فاما
 وراى ذلك من الصفات وللشيخ الامام ابو منصور رحمه الله لقول ان الله تعالى عالم
 بذاته هي بذاته قادر بذاته ولا يرد في الصفات لانه اثبت الصفات في جميع
 مصنفاته واتى بالدلائل لاثباتها غير انه اراد بذلك دفع وهم المغايرة
 وان ذاته تعالى ذات مستحيل ان لا يكون عالما وهذه مسئلة عظيمة كثر الشبهة
 حجة المحجج فتح مجال الجدال ونسج مكان الصيال وفنادكرنا من المحجج ودفع
 الشبهة عنيفة عما وراى ذلك لم يجد من سوا الطريق ولم يعثر مولا التوفيق
فصل في اثبات ان الله تعالى فضل صفه الكلام واخر عن ذكر سائر الصفات
 ان صفه الكلام صفة لله تعالى كسائر الصفات من العلم والحيوة والقدرة والسمع
 والبصر لظهوره في اثبات تلك الصفات من حيث اللزوم والعموم بخلاف ان صفه الكلام
 حشتم يعبر كما عرفت ان تلك الصفات فان الله ما يفتني وشخصه ان يقال كلم
 الله هو علمه ولم يكلم غيره ولذلك سمى هو كلمهم الله وسائر الرسل واما اثار
 الصفات الاولى فيثبت لا غير ولا ينفى ولا يقال علم الله زيدا ولم يعلم عمر بل علمه
 شامل للعلوم اجمع وهذا هو الجواب عن سؤالنا في ذكر هذه الصفة عن تلك
 الصفات هو انصاوصه مناسبه المتأخير عن ذكر تلك الصفات ووصلها بها
 اذ كونا صفة اتم للانصاف والمساواة في الاشارة الى انصاف ثم قوله في اثبات

ح

ح

له اما ان الله سبحانه وتعالى قد علم كل حرف والاصوات كالوحد والحاظ ذلك ورغبت ان احذف والاصوات
كلام الله على كل قسم وانما علمهم ولم يعرفوا من الدليل الاول وكذا ذلك لو دهم

اولية كلام الله تعالى في اظهر دليل قد علم كلام الله تعالى ان اول كلام الله ثابت والمصنف
يظهر دليلها في هذا الفصل في تفسير الاول والابد والازل للسميع القلب عن قدره بديته من
الازل للصبوت والابد اسم لا ينفرد القلب عن قدره من الابد والنفوذ وكذا وجد بخط الكلام
تلاخ الذين الرزوقي احمده وذكره الصحاح والازل بالتحريك القدم يقال موازلي ثم قال في بعض اهل العلم
ان اصل هذه الكلمة قولهم للقدم لم يزل ثم نسب هذه فلم يستقيم لك باختصار فتلا ايزي في ثم ابدلت
الياء الفا لانها اخف فقالوا ان في كماله في الراجح المنسوب الى ايزي ثم ان الله تعالى متكلم بكلام
موصفة اولية ليست من جنس الحروف والاصوات فان قيل ما فائدة تصريح قوله ليست من جنس الحروف
والاصوات مع معارضة ذلك بذكر قوله موصفة اولية لانها لما كانت اولية لا يكون من جنس الحروف
والاصوات لان الحروف والاصوات من المحدثات فلا يكون من في الاول لا محالة فذكر ذلك ايجازهم
ان الكلام جسم في اقسام النظام فان مذهبه ان الله في الشاهد جتمع ان عند اعراض الحركات وان
الكلام في عرف الناس يقع على الالفاظ المنطوقة من الحروف والاصوات عاود الاعادة للسامع عن هذا
بطلان الكلام ما افاد المستمع نحو سعي زيد وعمر متبع وصرح به لزيادة للاعلام هناك وتبييناً لرفع عرف
الانعام في ذلك وقوامه من صفة متناهية فان قيل ما فائدة اعادة كلامه كلمة من بعد ما ذكرها قوله بكلام
موصفة اولية قلنا الفائدة في الثابتة غير الفائدة في الاول فان كلمة هو بيان الكلام وكلمة
بيان الصفة وعن هذا فرق بالتذكير والثابت فكانت للاولى بيان المذهب الحق والثانية لبيان
حقيقة الكلام وهي صفة متناهية للسكوت والافتقار في قوله وهي راجع الى قوله صفة اولية ثم هذا الذكر
ذكر وهو صفة متناهية للسكوت والافتقار انما ينحصر في حق الكلام الذي هو مشتمل على الحروف والاصوات
عاود للاعادة لاني حق الكلام الذي هو قائم بذاته الله تعالى لا يفتقر الى الخلق لان السكوت انما هو عواد
ضد المنطق اللطفي دون الكلام المعنوي المتناهية انما يكون بالصدق وكلامنا في الكلام المعنوي الذي
هو مدلول الكلام اللطفي فكيف يكون الكلام المعنوي متناهياً للسكوت ولان الله تعالى قال لا اله الا الله
النجادي احمد الله بعد ما ذكر هذا الحد بقوله ان الكلام معناه يقوم بالذات بين الحرف والسكوت لا يحتاج

يقتضي

النفس

الرجح

ردي م يزل

كلام

الطريقة

وعلم

اللفظ

المتنوع

وتنص

فيه الى الحرف والاصوات فقال وهذا تحديد صحيح فيتم في الشاهد والغائب اما اعتبار معنى فانه
صفر وكل صفة معناه وانما قيامه بالنفس بالذات فلان كل صفة يقوم بالذات وانما كونها من الحرف
والسكوت فلانها ضد ان الكلام لان الحرف من الكلام له السكوت ضد الكلام لان الكلام وقت الكلام
لا يكون ساكناً والسكوت وقت السكوت لا يكون متكاملاً فلا يجمع الكلام المعنوي ايضا مع السكوت
ومن هذا حال الالفاظ السكوت وهذا الاطلاق يدل على ان الكلام اللطفي من السكوت فكذا لك الكلام المعنوي
ايضا مع السكوت وعن هذا قال الامام المحقق مولانا حبيب الذي انضر روحه الله في جواب هذه الشبهة
في نوادر البديهة الحرف الظاهري ضد الكلام للظاهر الحرف الباطني ضد الكلام الباطني وهذا
لان المتكلم بالظاهر لا بد ان يدبره نفسه اولاً ما يدبره ان يتكلم بهذا الكلام الظاهري
وذلك الكلام منه كلام باطني هو منافي للسكوت الباطني الذي هو عبارة عن عدم التبريد والذليل على
هذا ايضا اعني ان الحرف الطفولي للكلام الباطني ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله وقال اخرون الكلام
هو المعنى القائم بذات المتكلم وهو المعنى الذي يدبره المتكلم نفسه ويعبر عنه بهذه
الالفاظ المتبركة عن الحروف الى هذا ذهب ابن الروندي وابن الحسن الاشعري وهو اختيار الشيخ
ابي منصور الماتري رحمه الله وهو النجيب المعول عليه ثم قال هو الحرف والسكوت والافتقار الى
الفكر والسموع الحرف والافتقار الى الطفولة والبهية التي تمتع من تصوير المعنى في النفس يقولون ان هذه
العبارة ليست بكلام بل هي عبارة عن الكلام والكلام هو ما يتبادر بين الحرف وهو المعنى
القائم بالنفس غير ان هذه العبارة تسمى كلاماً لانها على الكلام الى ان قال والدليل عليه قول لا
حظ ان الكلام للقول وانما جعل اللسان على القول ولي لا في رواية ان الكلام لغو القول وقوله الله
اراد به الطفولية والحرف هو ما صرح في البصيرة فان قيل ان عيسى عليه السلام تكلم وهو في المهد علم
ان الطفولة لا ينافي الكلام قلنا ان الله تعالى ازال غم المانع عن المتكلم فصار متكلماً باذنه لا بد
تقضاء هذه العبارة دالة عليها المار من العبارة انظم المعنوي المسوق له الكلام وانما سمي بعبارة
لما ان المتكلم يعبر عن المعنى القائم به الى اللفظ والسامع يعبر عن اللفظ الى المعنى القائم بالمتكلم

بغير

البدوي

البدوي

هو لا يعلمون

الانذار

الانذار

م

وأما في حق الله تعالى فكانت هذه العبادات حالة على المعنى القائم بذاته وهو كونه أمراً واقعياً مجزئاً والضمير في عليها
 راجع إلى الاسم الذي الخبر المدلول عليها بقوله أمرناه مجزئاً فإن قيل إطلاق اسم كلام الله تعالى على هذه العبادات
 إن كان مجزئاً باعتبار الدلالة على كلام الله تعالى القائم بذاته كان مجزئاً أو ما كان مجزئاً لا يصح نفيه ومنها لا يصح
 نفيه فادعهم فلف هذا وإن كان مجزئاً فقد ورد الشرح باطلاق تسميته كلام الله تعالى على هذا الدال على كلام
 الله تعالى القائم بذاته بقوله وإن أحد من المشركين استجدلك فاجره حتى يسلم كلام الله والمراد منه هذه العبادات
 الدالة على كلام الله تعالى القائم بذاته والمحجوز الذي ورد الشرح بإثباته فيما يجب الاعتقاد بذلك لا يتم
 على العباد ولا يصح نفيه إلا يرى أن الإيمان بالآيات المأثورة واجبة كماله قوله تعالى الرخص على العرش استوى
 وكذلك الصفات التي ورد الشرح باطلاقها على الله تعالى مثل الغضب والعجب والحيية في قوله غصبا لله عليه
 ولغنه وقوله بل عجب بضم التاء قوله وجابر كل فالإيمان بكل ذلك واجب وإن كان حقيقته هذه الصفات
 لا يتحقق في حق الله تعالى إلا أن هذه الصفات لله تعالى مذكورة في القرآن فكان الاعتقاد بما جاء به القرآن
 من الصفات واجباً مفوضاً منها إلى الله تعالى **ويقولنا** فيما يجب الاعتقاد وقع الاحتراز عن قولنا
 والجبال أو تارة أو قوله وجعلنا الليل لباساً فإنه لا يجب على أحد اعتقاد الجبل بانه قد حدث حتى يوصل بقوله
 لا تجلس على الوتر ^{حاصل} على الجبل لا تجلس ولذا وحلف لا يلبس وقد ادرك الليل لا يجلس وقوله وبني
 المعنى يقولنا ^{بضم} بني على الجبل لا يجلس واجب الإفادة من أول الفصل بقوله صنع أولية ليست من جنس الحروف وهي المعنية بقولنا
 لأن اسم المفعول استند إلى الجار والمجرور والفعل المبني للمفعول أو اسم المفعول إذا استند إلى الجار والمجرور
 لم يكن بمن تذكر وإن كان المجزئ وموشاً نحو أن تقول ذهب بهذا ولا يجوز ذهباً ما إذا كان
 المجزئ مذكراً وقد استنبضنا بيان هذا الموصول في شرح الفعل المبني للمفعول والقرآن كلام الله تعالى غير
 مخلوق والناقل قول كلام الله بقوله القرآن ولم يقل القرآن غير مخلوق كيه يثبت إلى اسم السامع أنه
 أراد به هذه العبادات هكذا ذكره المصنف رحمه الله ولكن بزيادة شيء وقال مشايخنا أحصاهم الله
 من آياته سمرقند الذين جواربهم للأصول والفروع كانت عباداتهم فلهذا أن يقول القرآن كلام الله
 وصفته وكلام الله تعالى غير مخلوق ولذا صنفه ولا يقولون على الإطلاق القرآن غير مخلوق ^{بضم}

علم

غ

ولم يعلم

علم الأصول

في هذه العبادات

إلى اسم السامع أنه أراد به هذه العبادات صفة المركبة من الحروف والاصوات ليست بمخلوقة كما يقول
 الكتاب إلى الله وقوله غير حال فيها إلى المدلول وهو كلام الله للمأثري القائم بذاته وتفسيرها فيها إلى
 تفسير قوله ثم أنا نقول القرآن مقرون بالسنة إلى قوله غير حال فيها ما ذكرنا بقولنا ويسمى العبادات
 كلام الله تعالى على معنى أنها عبادات كلام الله تعالى إلى قوله أو نقول وتفسيرها فيها إلى تفسير
 القرآن بما فيها على تسميها العبادات وهو العبادات ثم أنها سميت هذه العبادات كلام الله تعالى باعتبار
 الدلالة على الصفات الثابتة بذاته الله تعالى فلم يتفاوت بعد ذلك أن يكون مقرون بالسنة أو مخولاً في صفة
 أو مكتوباً بل معاً بينهما كل منهما كلام الله لوجود الدلالة من كل واحد منهما وهذه الحروف مخلوقة
 خلافاً للكتاب فأنهم قالوا إن هذه الحروف غير مخلوقة وقد ذكرنا في آخر عرض لادوامها فإن قيل
 ما نأيد ذكر قوله لادوامها فأنما لما ثبت كونها عرضاً يثبت عدم دوامها إلا أنها قلت احترازاً
 عن قول الجبال أن أجاز بقا الكلام وإن كان الكلام صائفاً كان الكلام صائفاً كان عرضاً لا محلاً وهو
 قد أجاز بقا الكلام الحادث لئلا ذكر المصنف رحمه الله وهي قايمة بحالها التي هي للسان الأرض
 استدلال على مخلوقية الحروف ببلغة أوج أصلها لأنها اصوات وثانيتها وهي عرضيات والثالث وهي قايمة
 بحالها التي هي للسان فاللسان حادث والحروف قائمة باللسان وكانت على حادثه أيضاً
 كاللسان اللهم إلا الدماغ المطبق في أقصى سقف الفم والجمع للحنانيات وغير المخلوقات
 عبر ما هو المخلوق بغيره وغير المخلوق وهو ذات الله تعالى ^{بضم} يعتبر بكلام الله تعالى
 التي مركبة من الحروف واللامن والصار وهي مخلوقة وقال المصنف فاذل قيل الله
 هذه التسمية عربية وله كل لسان تسمية ثم قال الله تعالى حروف وأصوات وهي مخلوقة
 والهمز منها رابعاً وهي مع إحدى اللامن نصفان وهي مع اللامن ثلاثة أرباعها
 وهي مع الهاء كلها وهكذا الكلام الذي هو صفة الله تعالى مع هذه الألفاظ الدالة
 عليها وهذه العبادات العربية أو العبرية أو السورته عبادات عن كلام الله تعالى

في هذه العبادات
 في هذه العبادات
 في هذه العبادات

دوله

في هذه العبادات

والجمع للهوات

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

النام بذاته وهو يتادى وهذا الكلام الذي هو الصفة للذاتية الله تعالى وقوله **وودعت** المعترلة ان كلام الله
تعالى مخلوق خلقه في محل ضاربه متكلم اعلم ان الخلاف بيننا وبين المعترلة في كلام الله تعالى مبنى على
خلافين احدهما في خلافه على خلاف اولها الخلاف الاول فانهم ينكرون ان الكلام القائم بذات
الله تعالى ويقولون كلامه هذا الكلام المشتمل على الحروف والاصوات ولذلك قالوا بان كلام الله تعالى مخلوق
ومن ساعدتهم في ان الكلام المشتمل على الحروف والاصوات مخلوق ولكن نحن نثبت مدلول هذا الكلام
موصوفة قايمة بذات الله تعالى وهم ينكرون ذلك فذلك وقع الخلاف فكان قولنا القرآن غير مخلوق
برأيه الصفة القايمة بذات الله تعالى وهذا الخلاف ايضا مبنى على خلاف اخر قلتم ينكرون صفات الله
تعالى ولذلك انكروا صفة قايمة بذاته قالوا في الكفرية ودعم جمهور المعترلة ان الله تعالى لم يكن متكلما في الاول
حتى خلق لنفسه كلاما فصار بذلك متكلما ودعموا ان كلامه مخلوق حادث غيبي انهم افرقوا بين ما
قال بعضهم كلامه من جنس الحروف والاصوات وقال بعضهم هو من جنس الحروف وذلك شك لا من جنس
للاصوات وانا نظرت في هذا اختلافهم في ان الله تعالى انما صار متكلما عند الطائفة الاولى اذ اخلق الحروف
والاصوات في محل العبادة فلما بدى ذلك لا يبين متكلما وعند الطائفة الثانية خرجي بصير متكلما
باجداث الحروف في اللوح المحفوظ وذلك كلامه وكذا في كل مصحف وانا لانهم هذه الخلافة لانكادهم
قيام الصفات بذات الله تعالى ولا يمتنع انكار كلام الله تعالى فاضطروا الى اثبات كلام حادث قائم بالغير
كل حادث قائم بالغير لا بد ان يكون مخلوقا فاعلم بهذا ان قول خلقه في محل غير ذات الله تعالى
وقوله اما انعدم الموجب للتعريف عن الكلام واما ان لم يعدم فان قيل هذا التقسيم انما يصح
ان كان التعريف وجوديا فاما اذا كان عدليا فلا يحتاج هو الالموجب للعدم لان العدم هو العجز والاضطرار
فلا يحتاج الى موجب يتيقنه قلنا التعريف امر وجودي لا عدلي فليعلم من وجوده عدم الكلام كاجلاس
اذ اثبت في ذات بلزم منه عدم القيام وهذا لان الكلام وجودي فلا بد ان يكون انتفاع بصفه وجودية
كالمحل فانه محتمل لقيام الحرف كونه لا باعتبار عدم السكون بوصفه وجودية وهذا لان الكلام وقع

وموانهم

القرآن

ان

م لا يرد انما هو
من كلام المحلل لا العام
السكون الذي

في تعريف ذات الله تعالى عن الكلام وتعريف ذاته عن الكلام مع وجود الذات لا يكون للابوجود ضد من
اضداد الكلام واضداد الكلام فكان التعريف وجوديا لا محالة وهذا لان اضداد الكلام السكون والافتقار
تم الا انه على انواع للطولانية والخرس من الهيئته والصفة الوجودية لا يتعدى للابوجود ضد ما كالمحرك
لا يتبع عنه حركة للابوجود السكون على ما ذكرنا فكذا اضداد التعريف عن الكلام عند وجود الذات لا يكون
الابضاد الكلام الذي هو وجودي فكان التعريف وجوديا والاصل ان صفة من صفات الموصوف مع بقا الموصوف
لا يتعدى للابوجود ضد من اضداد ما يستحيل انعدامها بالعدم الاصل عند وجود الموصوف واما الموصوف
فيصح انعدامها بالعدم للاصل والخصوص يساعده في وجود الله تعالى للذات فعدم الكلام فيه لم يكن للابوجود
ضد من اضداد الكلام وهو المعنى بالتعريف فكان وجوديا فلما كان وجوديا لم يكن ذلك للايجاب فصح
التقسيم فكان في القول بجدة في الكلام اما استحالة صير ربه صفة الله تعالى الى غير معنى لو قلنا ان كلام الله
حادث لا يخلو ذلك عن احد امرين اما ان يقال ان الكلام ليس بصفة الله تعالى وفيه نفي فرضية الايمان والاصل
والزكوة وغيرهما من الغرائض اذ فرضية هذه الاشياء انما ثبت بالقرآن والقرآن اذ لم يكن صفة الله تعالى
لم يكن الله تعالى اسرا بهذه الاشياء ونافيا عن الشكرات وبذلك محض واما ان يقال ان الكلام الحادث صفة الله تعالى
ولما كان صفة له كان قايما بذاته وفيه دلالة على ان الله تعالى لما انا ابتداء حدث جميع الاعيان باعبار
قيام للاعراض الحادثة بتلك الاعيان والكلام الحادث عرض لا محالة فكان قيامه بذات الله تعالى وليل
حدوث ذاته لا محالة فكان الله صادقا حبيذا وهو ايضا كرم محض فان قلت في ان الكلام اذ لم يكن صفة
الله تعالى يلزم منه نفي فرضية الصانع والزكوة وغيرهما من الغرائض مسلم لان هذه الغرائض ما لا يمتد
اليها العقل فكانت فرضية موقوفة على رد والسمع واما قوله وفيه نفي فرضية الايمان فهو غير مسلم لما ذكرته
في اول الكتاب بان الله عز وجل مواضون بالايمان بالله تعالى وصدائيه بالدليل الواضح فحينئذ لو لم
يكن الكلام صفة لله تعالى لم يلزم منه ارتضاع افتراض الايمان لما ان وجوده غير موقوف على وجوده والسمع فبعد
ذلك ما وجد قوله في ذلك ارتضاع فرضية الايمان وحرمة الكفر والمعاصي فلك وجه ذلك ان يقال المراد من ارتضاع
لتفسير الوصول الى معرفة افتراض الايمان وحرمة الكفر والمعاصي وهذا لان فرضية الله تعالى بان بانه تعالى وحده

وجودية

شاعدا

مع

الغنى

افراض

وافتاح بصفت الكمال وان كانت غير موقوفة على رد السمع لكن يتبع الكفر حجة الله تعالى في رسله صلى الله عليه وسلم
 بان يقولوا لم يرسل الله رسولا بل خلقنا فرضية الايمان والطاعة حتى تؤمن بك ونصدق رسلك جميع ما وجب
 علينا تصديق الايمان على هذا المعنى قولنا اننا اوجنا البطل كما اوجنا النوح الى قومه وسرنا منسرين منسرين
 لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله تعالى قل يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على طرفة عين
 ان تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير اي لا يقولوا ان كراهه ان يقولوا وقوله ولو انا اهلكناهم بعد ابائهم لقلنا
 لعلنا لا ارسلنا اليك رسولا فنتبع اياتك والله تعالى اعلم حجة على العباد ببيان الوجوه قطعنا المعاندين
 من كل وجه من ذلك تبلغ رسالة على العباد فرضية الايمان وذلك انما يكون اذا كان الكلام صفة لله تعالى
 ومنه بيان فرضية الايمان هذه العبادات لم تخلق لئلا يكون صفة لله تعالى فيفسر احدها في السنن
 بالقرآن في صفة رزنا بحفظ في صفة بالكلية تحريف وكلما في مجزأة لغيره يسود ايات وفصول
 وغياب فالحادث لا يكون صفة للتقدم اذ فيه جعل التقدم محل الحوادث فكان فيه الاله حدوثية
 فلذلك لم يكن بد من ان يجعل هذه العبادات دالة على كلامه قدم بمعنى لله تعالى فانه بذاته وسميت
 هذه العبادات كلمة لله تعالى بتبادر احكام تلك الصفة بهذه العبادة وبالله التوفيق ثم على قوله كلامه
 المعنوية لو لم يكن الكلام صفة لله تعالى لم يكن للعباد ما يؤمنون بالايمان والصانع والذوق وغيرها
 سبب الكفر والمعاصي والامتنين عن الكفر والمعاصي ثم لو عذب الله تعالى الكافرين والعاصين وتادى الصانع بذلك الصانع كان ظالما
 لانه حينئذ كان مؤذيا من لم يرتكب الا اوصلا لله تعالى عما يقول الظالمون منهم انما دعوا في هذا لدعواهم
 لا تشعهم التوحيد باعتبار في الصفات لله تعالى كونه لا يذم التقدم هم ابطالوا بتي الصفات عدل الله تعالى
 على هذا الوجه الذي قرئت ثم هم اقبلوا للعبادة وقدره تخليق افعالهم لاثبات العدل لله تعالى لان تخليق
 افعال العباد لو كان لله تعالى لكان مؤذيا اياهم بسبب فعله لا بسبب فعلهم فله يتي العدل وقد ابطالوا
 بهذا القول توحيد الصانع اذ العالم اعيان واعراض واكرهه اعراض الاله فعال الاله خيادته لما وجب وج
 لا تخليق الله تعالى فكان العالم مخلوقا لله تعالى ولم لا يحصون من الخلق وفيه ابطال التوحيد عز هذا
 كما ينبغي ان يقال على الاساندة الذين مضوا في مجاز ارجيم الله حجت قالوا المعنوية توحيد بان عدل وباطل

كر

رد

سبب الكفر والمعاصي

في الازل

بالفارس

في كونه بجهانك في ربه ازل بود يعني نفي صفات عدل وباطل كنه عدل بان توحيد وباطل كنه بجهانك
 در ربه ثاني بود يعني افعال عبادة وباطل كنه توحيد وباطل كنه بجهانك في ربه ازل بود يعني نفي صفات عدل وباطل كنه بجهانك
 اصحاب الهوى هم قدم من الفلاسفة يقولون ان العالم محدث ولكن من اصل قديم يسمى عندهم ذلك
 الميزان يعني بذلك الهيئة الاولى فلما تغيرت الهيئة الاولى لئلا تكون الهيئة القديمة اذ القدم اقبل على
 القدم على ما ذكرنا قبل هذا في اثبات حدوث العالم واستدل لنا هناك بتيار الحوادث بالقدم مما حدثت
 ذلك القدم الذي يدعى قديما وهو الهوى في جهنم لكان الكلام في الحوادث صدف في ذات الله مع ذلك لم
 نقض ذلك حدوث ذات الله تعالى كان نفي تصحيح قول اصحاب الهوى لا محالة في قول القدم الاعراض
 الحادثة وهو نفي محض في القول بهذا القول بان القدم يقبل العرض وان العرض يكون صفة للقدم
 كقولهم لئن قلنا ان الله لم يزل في الدنيا لئن قلنا ان الله لم يزل في الدنيا لئن قلنا ان الله لم يزل في الدنيا
 الى تعطل الصانع فكذلك في قولنا ان الكلام في الحوادث عرض لانه ان كان الله ليس بمرور وقوله وباء
 في تنبيه من خور ذلك اي تنبيه من خور وجود عرض لاني محل عرض هذا انبج جميع العقل الدهرية
 الى الغياب بخورهم الصور وشجرة في محالها واخرها ابن الرشد في خور وجوده تكون لاني محل
 واما الهدى في خور وجوده خطاب لاني محلها واجبارك وابنه ابا الاله اشتم في خور وجوده اذ لاني محل
 عن استنباط المناظر ونسبهم الى العباد والمعاينة ويشتق اسم الفاعل منها لاني محلها اي مشتق اسم الفاعل
 من الصفات لمحالها وغير ذلك من ذلك سماء المشتقة من المعاني وهو الميت والاعمى والله عود ولا شئ
 والاخرج دون موجد هاء والله تعالى يدل ما ذكر بعد هذا بقوله ومن نقوه اي من تلتهم
 وتكلم بتادع الناس اذ اداة دم لكفر الصراح وقوله بالبحر الاوضح اما الكفر فله طلة اسم الميت
 والمرض غيرهما من صفات حدوث القبيحة على الله تعالى واما القول بالبحر وهو كونه مريض حال كونه
 ميتا كونه ايضا حال كونه اسود وغيرهما من صفات هذا الله تعالى من مريض الوادع القرير الثاني وادخل
 في الازل وكان هذا اجابا لسؤال من سأل بان قال في ادخل الوادع الاول دون الثاني من هذا تبيين الجواب
 في ان يقال في الاول نكثير قطعا باسم كان لاصطاء الضد في حال واحدة فكان من حتم ان يذكر
 ان المراد

الاعراض

القدم

استنباط

الشعر

سبب

بلاه وليكون دليلاً على اجتماع النظائر لا الاجتماع في حالة واحدة اذ فيه اجتماع الضدين وهو محال واما
 في الثاني فالمقدمة اثبات الاحالة باجتماع الاضداد في حالة واحدة اذ معنى قوله دعيا قيا كلام المعتزلة
 ينبغي ان يكون المبرهن لميت للاسود لا بغير اي ينبغي ان يكون الميت حال كونه مريضاً وذاك سود
 حال كونه ابيضاً والله تعالى عليم بذلك في غير مكان من حجة هذا قولنا او فالحاصل ان في الثاني بيان الاحالة
 من وجهين احدهما وصف الله تعالى بالموت والمرور وغيرهما تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً والثاني اجتماع
 الضدين عليه في حالة واحدة وفي الاول بيان تكثر النظائر وجواز اضاف الحال بالصفات التي قامت بتلك
 الحال وقوله مثله ما نحن فيه يعني مثل المذكور الذي نحن فيه يعني ما اثبتنا ان الصفات او قامت بالحال
 كان الموصوف بتلك الصفات محالاً لا موصداً ونثبت في اسم الفاعل من تلك الصفات محالاً لا موصداً
 عما ذكر من النظائر وجب ان يكون المحل هو المتكلم الذي قام به الكلام لا موجد الكلام فيصطلق منه قول المعتزلة
 بان الله تعالى اوجد الكلام في محله فصار به متكلماً لا ان الكلام هو صفة كسائر الصفات وفي سائر الصفات الحكم
 كما عرف فيجب ان يكون في الكلام كذلك فان قلت لوقات المعتزلة لم انكر ثم قلنا ان الله تعالى خلق كلامه
 في محل فصار به متكلماً مع تصور ان يتكلم المتكلم بكلامه قائم في محل اخر لا يترك ان الناس يقولون في
 كلامه المصروع ان اجني يتكلم على لسانه وصا في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الملك لسطق
 على لسان عمرو في بعض الروايات ان اخي ليطبق على لسان عمر قلت هذا الذي قيل غاية العجز والحقيرة
 لان هذا القول ليس بقوله من يلزم الله تعالى بقوله بل ذلك القول قول بعض الكهان الذين لا اعتبار بقولهم
 والتعلق بمشاهيرهم لا نجد فيهم لو قالوا غير الكهان ان اجني لكونه يلقى قلباً المصروع شيئاً
 فيجري المصروع ذلك على لسانه فاضيف ذلك الى اجني لكونه حاملاً للمصروع عما اجزا اذكر على لسانه هذا
 لان لسان المصروع محال ان يكون محله لغيره اجني لم يتصور وتكلم اجني لان محله قائماً لا قدراً على ما هو
 خارج عن جني قدرته عندنا فلا يتصور ان يكون ذلك الكلام فعله المحمي وما ذكره من حديث
 عمر رضي الله عنه قلنا انه لم يكن فعله للملك لانه لو كان كذلك لم يكن لعمر رضي الله عنه منقبة بل كان ذلك فعله
 لعمر رضي الله عنه الا ان الملك لما كان يلقى ذلك في قلبه حتى اظهر عمر بلسانه اضيف الى الملك على طريق المجاز

سفي ما ساد من كراه
 ان في ما دروي ام
 لما اسنا لاسل

دكره م

والشئ

والدليل عليه ما قلناه وهو ما روي في بعض الروايات ان اخي ليطبق على لسان عمر فثبت الحق موافقاً له وذلك
 ليس بكلام الله تعالى بالانفاق والله الموفق والوالد جدم يولد اي بعد عمره على ان يسميه زيد ام يولد الصغير
 الباقى في تحقير راجع الى قوله فاما الامر المحجب بالاقدام عند وجوده وقوله ان عند المعتزلة كان المتكلم
 النبي صلى الله عليه وآله ولم يكن ذلك محالاً ولا سفيهاً فان قلت لوقات المعتزلة الفرق بين ما نقول وبين كون الكلام
 حقاً لله تعالى اذ لله وفيه الامور والنهي وبين ما روي في قوله عليه السلام من كون المتكلم على النبي صلى الله عليه وآله من كان
 موجوداً او لم يكن بوجوده الى انقراض الدنيا ظاهر لان ذلك ليس منه في اصله لوجوده في المأمورين والمأمورين
 عند وجوده الخطي فحاصل ذلك وقت الخطاب دامت صحته الى انقراض الدنيا وما فيها ذكر قوله
 فلما لم يبع وقت الخطاب لانعدام من يخاطب به لم يتقلب صحيحاً بعد ذلك كما في الشاهد فان
 والبلد له امر اهل البلد بما يرضع بذلك الامر كل من فعل ذلك لا موجد هذا خطاباً صحيحاً
 للموجودين ولما لم يبعهم واما لو امر بشئ وليس عند احد لم يبع ذلك الامر في نفسه ولا يتقلب
 صحيحاً بعد ذلك اجوابنا عنه فلما اجابنا عنه ان نقول ان ذلك الذي ذكره من قول المعتزلة ان عند المعتزلة
 كان المتكلم على النبي صلى الله عليه وآله ليس بجواب بطريق التسوية بين كلام الله تعالى وكلام المخلوقين
 بل لدفع الحكم بان المحدث من الناس يبع في الجملة ان يكون مخاطباً بالامور والنهي صال وجوه وقال
 كونه لهم الخطاب وان لم يبع في الحال فكذلك انما نحن فيه بل بالطريق الذي ذكره لكون كلام الله تعالى
 واجب البقاء واما الجواب الصحيح عن قولهم الامر والنهي للمحدث من سلف اعتباراً بالشاهد الى الغن
 فهو ان يقال لا يبع اعتباراً بكلام الله تعالى بكلامه الشاهد لان كلامه الشاهد عرض لا باق فله بصور الخطاب
 وقت وجود الامور ولكن المأمور معدوماً وقت وجود المأمور ولكن الامر معدوماً وهو ما اشار
 اليه بعد هذا بقوله لان امر حاصل من الامور عرض لا باق الى الغن وتوضيح الجواب للتفصيل هو
 ان يقال نعم ان كان هذا في الشاهد الى ان كان الخطاب للمحدث من سلف الشاهد فلم ينبغي ان
 يكون في الغايب هكذا فله بد من اثبات التسوية بالشاهد والغايب ليعين الاستدلال وقدرته
 الحكم الى الغايب ولا تيسر لهم ذلك مطلقاً ليس ان كل فاعل في الشاهد جسم وهو محموم وعظم

ح

لعدم الامر

حق

ویندوز ۷

المرقم

لكل تسلفوا برعون
مع

۴۴

١٠
 لا زلوه نظير في الشاهد المستطواته المصنوعة اذا توجه اليها انسان كانت قدومه واذا حوّل اليها
 ظهر كانت خلفه وان حوّل عن يمينه اليها كانت عن يساره وان حوّل بين يمينه واليسار
 الاسطوانة وانما التقى على هذا الانسان فكذا انما نحن فيه وقوله والتعريف المعلوم لا على العلم عندنا
 ولا على الذات عندهم وانما ذكر هذا الطريق لانا نقول انه نفع عالم ولم علم وزعم اليقين المعنوية
 ابو الهذيل العلاف ان قولنا ان الله نفع عالم اثبات العلم غير انه يبرهان علمه ذاته كذا ذكره المصنف
 فقل قلت ما ذكره المصنف بقوله لان اجاب الله لا يتعلق بالزمان بل هو مطلق اجاب الى ان قال
 والتغير على الخبر عنه لا على الاجاب الى جواب عن غير ما وقع النزاع فيه لان النزاع وقع في كماله
 لا في اقسامه بذاته هل له وجود ام لا فعندنا وجوده وعند الخصم ليس له وجوده واما الذي نقول
 ما يجوز في الاصوات ونكتبه في مصاحفنا ما يجوز في ذلك خلاف فشا وبهم انهم انما مخلوق فلما
 كان هذا مخلوقا كان وقت التزول ايضا مخلوقا ووقت التزول كان محيا اخر يومئذ غير
 من الاخبار ان كان ما مضيا ولذلك ذكر بصيغة الماضي وكذلك ذكر ان يوجد من الاجاب بيان
 الاستقبال لان وجود الخبر عنه وقت نزول القرآن كان مستقبلا مخوقا نفع مستدعون ال
 قوم اول باب شديدا فلم يذكر المصنف في اجاب بهذا الطريق استقامته بل اجاب من
 عدم التغير الى جوار وجود التغير في الخبر عنه قلت لان الاجاب هذا والى على الاجاب القام
 بذاته وهو قديم فلا يكون للتقدم تغير فيجب ان لا يسر هذا الاجاب تغير ايضا لانه الله على الاجاب
 الذكر لا تغير فيه واما صاحب الادب عين فاخار ذلك الاجاب الذكر فذكره في هذا ان
 شانه نفع وقوله بحق الضمير اليه راجع الى اول النكتة بقوله لان اجاب الله نفع لا يتعلق
 بالزمان بل هو قديم على اجاب او قل للذين منعوا عن الخروج الى خيرة جادة وسؤل الله صل مستدعون ال
 قوم اول باب شديدا اريد في قوله في كتاب العبد وفاق النبي صلى الله عليه وآله واختلاف في هذه القوم الذين يفتوا بالباس الشر
 قال الثمالي النضر بن بنو حنف ومعه اهل اليقانه يسلم ميلته الكذاب عنه فانهم ابو بكر الصديق
 رصانه وقال مجاهد مع اهل فارس فانهم نهر رصانه عنهم مع اهل حنين وقال الحنف مع فارس

五

1616

والله اعلم

والمروم وقال لعباس بن سعيد بن حماد وعلمه رضي الله عنهم هم اهل جنس وثقف
 وهو ابن وعنه هذا يكون الدعوة اليه حجة الله علم ايضا كذا في التفسير والامر
 جمعنا كان اي دعاء الصديق الي النبي جنسه ودعاه الي قتال اهل فارس
 وجدا مضيا وعن الان في وقت نزوله الي وقتنا هذا وهو قريب من خمس
 و سبعمائة سنة تقريبا بالسنين التي هي علم الاستقبال وكذا قوله تعالى وهم من
 بعد غلبهم سيغلبون قد مضى كل ذلك ولا وجود لشيء من ذلك المستقبل
 بعد مضى هذه الحوادث علم هذا ان التغير للخلق لا يخبر بان هذا الاختار
 دال على الا ان في القام بذلك الله وهو قد تم عن متغير وكذا الدال عليه
 وجب ان يكون متغيرا لكونه على وفق المدلول والله للموفق ولهم شبهة ايضا
 يسوي هذا الذي ذكر هنا منها قوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا لمجال
 والتحليق واحد وقوله وهم من ذرهم كثر لم يحدث وقوله تعالى وما ياتيهم من ذرهم
 الرحمن محدث وهذا فضل لا فرق بين المحدث والمخلوق ومنها قوله تعالى
 انا امرنا ان لا نشاء ان اردناه ان نقول له كن فيكون وهو حله مركبه من شرط وجزاء
 فالشرط قوله تعالى اذا اردناه والجزاء هو قوله تعالى لن نقول له والجزء الابدل
 يكون متأخرا عن الشرط والمتاخر عن الغير محدث فوجب ان يكون قوله الله محدثا
 ومنها قوله تعالى واذا قال ربك للملائكة وكنه اذ ظرف زمان وهذا يدل على
 ان قول الله تعالى مختص بذلك الوقت وكل ما كان وجوده محصيا بوقت
 معين كان محدثا فكل فيلزم ان يكون قوله الله تعالى محدثا والمفعول ان التسمي
 من الغايبة والاشهاد ثابتة العقول في الاجناس فان الحركة لما كانت ثباتا في
 الاشهاد كانت لذلك الغايبة من اشياء الغايبة حركة ليست ببغلة عند خارجا
 عن المعقول فكذا هذه السواد والسافر والاحتجاج والافراق ثم الكلام

قال

الاخبار

ما نسهم
 في
 في
 في

في السواد

في الشاهد من جنس الحروف والاصوات فن ثبت في الغايبة كذا ما ليس من جنس الحروف والاصوات
 كان ممكن ان ثبت في الغايبة حركة ليس من جنس النفاة او شكوكا ليس من جنس القرار ولا ان لا مو
 والتميز يتضادان فتوكلهم انه امتزاجه بصفة واحدة لقوله من يقول انه ايضا اسود بصفته واحدة
 ولو جاز ذاك اسود بالبياض والبيض بالسواد ويكون في حالة واحدة اسود وبيض وليس من
 من هذا ان يتعلق به الامر بغير ما هو الله في جوارحه من مباديها والله في مباديها فيكون كل فرض
 مخطوئا وكل مخطوئ فرضا واجواب قلنا لا يتعلق لهم بقوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا لان
 معناه والله اعلم جعلنا العبارة بلسان العربي وانما المراد واحكامه باللسان العربي ثم ان اصل
 اللغة اذا تعدى الجمل الى المفعول واحد كان بمعنى الفعل والخلق لقوله تعالى الحمد لله الذي خلق
 السموات والارض وجعل الظلمات والنور واذا تعدى الى المفعول لا يكون بمعنى الخلق بل يكون بمعنى
 الحكم والتسمية كما في قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن انا اناء والمراد منه التسمية
 لا التحليق وفي هذه الآية تعدى الى المفعولين والمراد من قوله تعالى من ذرهم كثر لم يحدث محتمل
 ان يكون الذكر هو الرسول كما قال ذكر ارسولا فيكون ناديه ما ياتيهم من رسول محدث الا
 استعراؤه وحتم ان يكون المراد ما ياتيهم من عنده من النبي وهذا لا يخفى ما كانوا يفعلون عند
 قراءة القرآن بل انهم يسمعون من شانه ان صرف هذه الايات الى هذه العبارات المحدثه ممكن
 فلم يبق الخوض في محل التراجع دليل كذا ذكر المصنف وقال العبد الضعيف غفر الله له هذا الذي
 وهو صرف مثل هذه الايات التي فيها دلالة الحوادث الى هذه العبارات المحدثه آمن الاجتهاد
 فان جميع اسوله الخوض الذي يدل على حدوث الكلام يتطوع بهذا الجواب لما انه لا تراخ بينا وبين الخوض
 في ان هذه العبارات محدثة وما كان دلالة الحوادث فهو منصرف الى هذه العبارات ولما كانت هذه الجواب
 اختان صاحب الادب عين فقال اما جميع التسمية التسمية فالجواب عنها بشي واحد وهو ان يصرف كل
 تلك الوجوه الى هذه الحروف والاصوات فانما معثورون بانها محدثة وعندهم القرآن ليس الا ما قرب
 عن هذه الحروف والاصوات فكانت الدلائل التي ذكرها دالة على حدوث هذه الحروف والاصوات

والوام
 في
 في
 في

ذكره

ونحن نعارض في ذلك وانما ندعي قدم القرآن بمعنى لغف فكان كل هذه النسخة سابقة عن محل النزاع واما
 الجواب عن معقولهم فنقول ان التشوية في الاجناس بين الشاهد والغائب ثابتة في العقول مقدمة
 كلية صادقة مسلمة غير ان ما ذكرنا من المقدمة الثابتة اجزئته وسمى ان الكلام في الشاهد من جنس
 الحروف والاصوات مقدمة ممنوعة بحجة ونع التراجع بينهما بين المتكلمين فذهب عبد الله
 بن سعيد الطحان من مقدم اهل السنة وابو العباس الفلاس من متكلمي اهل الحديث
 ان كلام العباد من جنس الحروف ولا اصوات وكلام الله ليس من جنس الحروف والاصوات فيلزمها
 هذه البشارة من حيث الظاهر غير انها يقولون ان الكلام في الشاهد وان كان لا يتصل عن الحروف
 والاصوات ولكن ما كان كلاما لانه صوت او حرف بل لانه صفة من صفات السكوت والله في الغم ولكن القول
 عليه ما ذكرنا من اختيار الاما في المنصور لما تريد من الله وغيره ان الكلام هو المعنى القايم بذات المتكلم
 فلهذا لا يتفاوت بين الشاهد والغائب ان الكلام في الحقيقة ليس من جنس الحروف والاصوات بل كان
 مرودا عليهم واما الجواب عن تعليلهم بتضاد الامر والنهي فقلنا ان ما لا يستحيل بثبوته ويمكن في القتل
 حصوله تحت القول بثبوته عند قيام دليل بثبوته وما يستحيل بثبوته يخرج عن حد الامكان لا يتصور
 بثبوته واذا عرفت المتقدمان نقول لم يكن الكلام امرا ذهبيا باعتبار الذات كالسواد والبياض بل
 كان الكلمة امرا باعتبار كونه دعاء العباد من الفعل نهيا باعتبار كونه دعاء الى الامتناع عن الفعل
 وكل ما هو دعاء الى الفعل كان دعاء الى الامتناع عن فعله وكل ما هو دعاء الى الامتناع عن فعل كان امرا
 بمباشرة ضد ذلك الفعل فاذا اكل امرئ كل شيء امرا لاجتماع ما يسمي الكلمة باعتبار امر او نهيا فمن
 نظر ان التضاد بينهما في ذاتهما كالتضاد الثابت بين العلم والجمل والحيق والمرف فهو حمل بالحقائق
 وجاء من هذا ان الشيء يحتمل ان يكون امرا بشئ نهيا عن غيره ولا يجوز ان يكون امرا بامور نهى عنه
 كلاب مع الابن ثم نقول بان الكلام في الشاهد قد ثبت باعتبار الاضطرار فان رجلا لو اضطر
 مع غلامه اني اذا قلت زيد كان هذا امرا بالصور ليس بالنيار وانما بالنظر بالليل ونهيا له عن
 الخروج عن الدار واخباره بدخول له ميرا البلدة واستجارا عن مبادك عن ولادة الحادية ثم هذا الرجل

كلاما

فسمي امر وعوى كصوم
 بعد ان لم يكن كلاما ولا شئ
 من جنس الحروف والاصوات

لبشير

قال زيد فممنه هذه الاشياء فكان امرا نهيا وخبرا واستجبارا على التصيل الذي بيننا ولم يكن ذلك
 مستحيلة فاذا قامت الدلالة على ثبوت كلمة الله تعالى بانه لا يقبل التجزئ بل يثبت بصفته واحد
 لم يكن سجيلا وبوجه اخر يكون الكلمة على صفة واحد وان الكلمة بوجهه الاربعة من الله مع انه
 والخبر والاستجبار راجع الى شئ واحد وهو الخبر فان معنى قولك افعل كذا اطلب مثل ان تفعل كذا
 وكذلك معنى قولك لا تفعل كذا اطلب مثل ان لا تفعل كذا وكذلك الاستجبار فان معنى قولك ازيد في الدار اطلب
 مثل ان تكثر في ان زيدا في الدار ام لا وما كان مالا في وجه الكلام الى وجه واحد وهو الخبر لم يرد علينا ما قالوا
 ان الكلمة مع وجوه الاربعة المتضادة كيف يتصور ان يكون بصفة واحد والله الموفق تفضل
 فان التكوين غير المتكون ومناسبة اتصال هذا الفصل بفصل اربعة كلمة والله تعالى
 من حيث احاد بنسب الخالق لثبوتها بين الخصوم على العلة الواحدة وسمى ان الله تعالى هو وصف بصفات
 قديمة فانه بذاته انه لم يصف وعند خصومه لا دونه نشاء الخلاف فانه تعالى لما صرح وصفه
 بصفات قديمة صرح وصفه بانه متكلم بكلمة اذ في قيامه وبتكوينه اذ في قيامه فلم يرد منه غير انه المتكلم لا حاله
 لان المتكون صاوت والتكوين اذ في وعند المعتزلة لما لم يصر وصف الله تعالى بصفات قديمة فانه تعالى لم يصر
 وصفه بتكوينه اذ في فلم يرد منه القول بان التكوين صاوت كما لم يكن بل هو غير المتكون واما وجه تقدم ذلك الفصل
 على هذا الفصل فانه دليل اربعة التكوين عندنا فخر الله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
 كن فيكون فانه تعالى غير عن التكوين يمكن عن التكون بقوله فيكون هكذا اذكر المصنف وغيره والدليل
 مقدم على المدلول من حيث الظاهر لان حيث الوجود وقوله وهو اخراج المبدء من العدم الى الوجود
 والاشارة راجعة الى معنى واحد فاقبل فقد قال اوله وان المتكلمين اذ في ثم قال وهو ان التكوين اخراج
 المبدء من العدم الى الوجود ولا اخراج الى ذلك فكيف يستقيم قوله مع ذلك ان المتكلمين اذ في قلت ومن
 شبهة تجوز الى اقوال الخصوم بان التكوين صاوت فان هذه شبهة او قطعهم فيما ذهبوا حيث قالوا وقتنا
 بان لية التكوين والخلق والخلق ايضا القول بقدم المتكون والمخلوق والمرزوق اذا لا يتصور
 تكوينه بل هو متكون ولا تخليق له وهذا الذي ذكره باطل لما ذكره بعد هذا هذه الشبهة

م

قدم

تجزي

لومنا

انما تدعى فعل العباد بان يقال صنع الضرب قايمة بالضارب وهي لا توجد من غير ان يخلق الله تعالى
 التاديب في محمل قايمة للتاديب والفرق بين قول الله تعالى وفعل العباد وظاهره ان فعل الله تعالى ليس
 بعرض فعل العباد عرض احتمال وصف العباد بعينه من غير ان يتصل اثر تلك الصفة بمحل كون صفات
 العباد اعراضا مستحيلة البقاء الى الزمان الثاني واما صفات الله تعالى كلها من صفات الذات وصفات
 الفعل فجميعها باقية ابد قايمة بذاته فيوجد الموجد بتلك الصفات حين اراد الله تعالى وجوده والاستغنى
 ذلك وجود العالم في الاصل فحصل من هذا ان العبد لا يوصف بالتضادية اذ لم يوجد المضروب والله تعالى
 يوصف بالخلق وان لم يجد الخلق والدليل على هذا الذي ذكرناه ما قاله الله تعالى الواحد الصمد الخالق
 في التخصيص قال الله تعالى انما قلنا شئنا ان اردناه ان نقول لم يكن فيكون لغبر عن تكوينه بقوله كن واخبر
 عن المكون بقوله فيكون فدل ذلك على ان المتكلمين غير المكون ثم قل ولا والله تعالى قال في الاصل كن ان لم يكن
 كل ما يكون في وقت لم ينعده قوله لانه متكلم فابل لم يزل ولا يزال بل كيفيته حتى اذا كان كيان في وقت
 كان بناء على قوله ليكن وهذا لانه لا يبع خطاب الموجه بقوله كن موجود الان الموجود لا يوجد ثانيا
 ولا يبع خطاب المودع بقوله كن موجود الان المودع ليس بشئ فيجب طبعه ان يكون ان يحدث
 لله فعل او قول لان ذات البارك تعالى متعال عن المحادف فوجب القول بانه علة جل قال في الاصل
 ليكن كل ما يكون في وقت ولا يلزم قدم المفعول والخلق والمكون وكان الاما ابو منصور
 يقول فكان قوله كن فيكون عبارة عن سرعة الاجاد بلك كلمة والله التوفيق ثم قال اعلم انه لا يخور
 ان يقال ان الله تعالى خلق الخلق في الاصل وورق في الاصل وفعل في الاصل لان ذلك تنفع قدم المخلوق
 والمفعول والمراد قوله تعالى فاعلم ان الله تعالى لا يزل فاعلم ان الله تعالى لا يزل فاعلم ان الله تعالى لا يزل
 فيحصل لفظ التكوين بالذكري من بين تلك الاسماء المتروكة انما كانت اسما لشيء كان ينبغي بقوله
 ما القادسية جهاد جبري بايدي من تخليق را دانستن وتوانستن وخراستن وساختن وانستن
 مدلول علم است وتوانستن مدلول تدرك است وخواستن مدلول ارادة است وساختن مدلول
 تخليق است قوله وهو تكوين العالم في الاصل فدل ذلك ان التكوين الذي قلنا ان التكوين صفة بذاته تكون

في قوله
 قوله

اسما لشيء
 اسما لشيء

للعالم ولكل جزء من اجزائه فان قيل للكون ذلك التكوين فكيف العالم كان ذلك التكوين ايضا لكل جزء من اجزائه
 لا سيما فيما يدين ذكر الجزء بعد ذكر العالم بحرف الجس قلف ذكره قوله تعالى في قوله تعالى ان
 العالم قديم الطينة على ما تقدم ذكره فانهم يقولون العالم محدث سوى الطينة فاطلاق اللفظ للعالم
 على غير الطينة وذكر للصنف هو لكل جزء من اجزاء العالم ليك فيهم من ذكر حدود العالم ما بينهم وبين
 الخلال او ذكره لستد باب المجاز من ذكر الكل ارادة البعض وقوله وهذا الشان الى المدعى وهو
 ان التكوين صفة ارادة قايمة بذات الله تعالى وهو تكوين العالم ولكل جزء من اجزائه وقت وجوده
 وسيتعل كلمة هذا في صدر الدليل اذا ذكر المدعى ما ادعاه واقام عليه الدليل ثم اودا قايمة دليل
 لفر يكد دليل الاول ويصدر دليل الثاني بهذه الكلمة زيادة تبينه عما ان المدعى ثابت باطل
 كثير ومنه ما ذكره في حطبة المعصل بقوله هذا وان الاعراب اجدر من تقارب المعنى ومنه قوله
 قال هذا وان الطائفة من شرايب بعد ذكر نعيم اهل الجنة فان ذكر نعيم اهل الجنة عقوبة لاهل
 النار وقوله الكر المعترلة وجميع البخارة وانما غايته بينهما بالعطف لان بين المعترلة وبين البخارة
 وهم اصحاب الحشيشين من عهد البخار اختلافا في كثير وقال في كتاب الملل والنحل الكر معترلة
 الكر في حوايلها على مذهبه وهم اهل البخارة وان اختلوا اضافا لانهم لم يخلطوا اصول الكر
 المسبائل وهم برغوثية وزعفرانية ومستدركه وهم وافقوا المعترلة في فن الصفات من العلم والعتق
 والارادة وغيرها ووافقوا الصنانية في خلق الاعمال وقال ابو حنيفة اعمال العباد خير
 وشراها والعبد ملتبس بها فالبرغوثية اصحاب محمد بن عيسى الملقبة برغوث والمستدركه اناس
 مستدركه برغوثهم ان كلمة البرغوثية وهو مخلوق لكن النبي قال كلمة الله تعالى غير مخلوق وقوله
 وهم اصحاب ابي الحسن عاين استعمال الله تعالى في التنقيب الى ابي موسى الاشعري قال الصنف
 اطبق اهل الباطل على مقدمه كاذبة وهي ان القول بقدم التكوين يودي الى القول بقدم العالم وقد
 قامت الدلالة على حدوده فكان القول بايودي الى قدم باطل فكان القول بقدم التكوين باطل
 اعلم ان اصل الكلمة في بنشاد بين المعترلة وملة التكوين والمكون انما نشأ من اصل لفر مختلفين

قوله
 قوله

الكر

على التمام

وما كان من صفات الفعل في المكون في النسخ
والجواب في ما ذكره

وبهم هو ان المعنى باسمهم والنجاة باجمعهم في قولهم قد كانت بذات القدم محال ومن هذا
قالوا بامتناع قيام التكوين بذات الله تعالى فلا يمكن التكوين صفة الله فيمكن بد. من صدور التكوين
الحادث من الله تعالى ليكون الله بذلك مكوّنًا للعالم اذ لم يكن كذلك ايضا يلزم ان لا يكون الله خالقًا للعالم
وهو كذا محض لانه انكار لقوله تعالى خالق كل شيء وقوله خلق السموات والارض وما بينهما ايات كثيرة
وحاصلة ان الفلاسفة والمعتزلة والنجاة انكروا قيام صفة بذات الله تعالى اصله اذ صفة كانت من
صفات الذات ومن صفات الفعل ودرقت الاشعة بين الصفات فكانت ما كان من صفات الذات
نحو العلم والقدرة والارادة فهو قديم بذات الله تعالى فقام بذات الله تعالى في اصله ولا يفتقر اليها
في ان التكوين اذا لم يتم بذات الله تعالى فيكون او غير فزعم الاستغنى عنه ان الله تعالى فيكون وزعم المعتزلة
ان معنى ذوات المكون هكذا في رواية الكفاية وذكر المصنف في التبتعة بقوله فذهب عامة المعتزلة
والنجاة وجميع متكلمي اهل الحديث كالكاظمية والقلابية والاشوية الى ان التكوين ليس بعين
ففي المكون بل هو عين المكون اذ لا شيء كان المكون فيكون عينه او عرضا وذهب ابو الهذيل
العلاف وبشر بن المعتز ومعمّر بن زبير المعتزلة وابو القاسم الكرامية باجمعهم الى ان التكوين
معنى ذوات المكون ثم اختلفوا فيما بينهم ما محل التكوين فزعم ابن الروندر انه قائم لا في محل وذهب
الكرامية باسمهم الى ان التكوين صادر بذات الله تعالى فقام بذات الله تعالى فيكون مجرّد التكوين
ان الله تعالى هو الذي كان خالقًا في الازل وادراكا مصورا محييا مميتا اهل فذهب جمهور المعتزلة
والنجاة وجميع متكلمي اهل الحديث انه ما كان خالقًا حتى صدف المخلوق وكذلك سائر الصفات
وقال ابو الهذيل العلاف انه كان في الازل خالقًا بمعنى انه سيخلق وقالت الكرامية انه كان في الازل
خالقًا بالخالقية وادراكا بالبرائية وكذلك سائر الصفات ويعتبرون الخالق بالقدرة على التخليق
وقال اصحابنا انه كان خالقًا لقيام صفة الخلق به في التكوين بذاته في الازل كما كان عالمًا قادرًا
حيًا باقيا سميًا بصيرًا اوصافا كما قيل ان جميع ما هو منه الله تعالى كان اذ لم يكن هو متعارف كان موصوفا
في الازل تعالى بنا من ان يحدث اصفاء المدح وقالت الحضرة ان ما كان من صفات الذات

هو اذ لم يكن من صفات الفعل فهو صادر فعلي هذا العقد للاجتماع بين المعتزلة وبين متكلمي اهل
الحديث انه تعالى في الازل كان حيًا باقيا قادرًا عالمًا سميًا بصيرًا اذ لم يكن خالقًا ولا اذ كان
ولا مصورًا ولا محييًا ولا مميتًا لان القسم الاول من صفات الذات والعشيم الثاني من صفات الفعل واختلفوا
في انه تعالى هل كان في الازل متكلمًا فقال اهل الحديث كان متكلمًا في الازل لان الكلام من صفات
الذات وقالت المعتزلة لم يكن في الازل متكلمًا لان الكلام من صفات الفعل وهذا الخلاف بناء على
احد الناصب بين صفات الذات وصفات الفعل فقالت المعتزلة ان ما يثبت ولا يجوز فيه فهو من
صفات الذات كالعلم فانه يقال يعلم ولا يقال لا يعلم كذا وكذا في سائر صفات الذات
وان ما ثبت وينبئ فهو من صفات الفعل كما يقال خلق لم يبد ولا اولم خلق هو وكل
في الزرق في الكلام ما جرى فيه النبي والاشياء قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليمًا
وقال ولا يكلمهم الله بوجاهة وكذا الامارة مما جرى فيه النبي والاشياء قال
الله تعالى رب زدني علما الله ليس ولا يبدى لكم العسر وكان اوصافا للفعل وكانا حادثين
وقالت الاشعة الفرق بينهما ان ما يلزم بنفسه نقيصة فهو من صفات الذات
كما في نفي الحياة يلزم الموت وكذا العلم مع الجهل ولا يلزم من نفيه نقيصة
فهو من صفات الفعل فانه لو نفيته لم يحيا والامانة والخلق والبرق لم يلزم نفيه
منه نقيصة فعلى هذا الحد كانت الارادة والكلام من صفات الذات لانك
لو نفيته الارادة يلزم الجبر والاضطرار ولو نفيته الكلام يلزم منه الحرمان
والسكوت فثبت انها من صفات الذات وكانا قد مررنا على اصلنا ولا حاجة
الى الفرق بينهما لان جميع صفات الله تعالى اذ لم يبق من صفات الله تعالى وقوله
تعالى وفساد هذا ظاهر وهو جعل الضرر غير الضرر والكسر غير المكسر
فكذا هذا اي التكوين مع المكين اي من قال بان التكوين غير المكون كان فسادا
ظاهرا ايضا وبيان ظهور الفساد ما ذكر المصنف في التبتعة وقال هو ان اصل اللغة الفعل علاما
قالوا

ان قيل
قالوا

بين الفاعل والمفعول لا يكون الفاعل فاعله الا باعتبار ابقاء الفعل بما لا يكون المفعول مفعولا الا برفع
 فاعله عليه كما في الضرب والمضروب وغير ذلك واذا ثبت هذا في الشاهد ثبت في الغايب لاستوائهما
 في المعنى لما مر من ان قضاء الفعل فاعلا لا يتصور مفعولا يتعلق به فيقع عليه فيكون الفاعل فاعلا
 لقيام الفعل به والمفعول مفعولا لوقوع الفعل عليه كذا في القادر والمقدور فان القادر في الشاهد
 لما كان قادرا باعتبار قيام القدرة به المقدور كان مقدورا باليتعلق القدرة به لم يجد قادرا لم يقع
 به القدرة ولا مقدورا لا يتعلق به القدرة بل هي غير المقدور فكذا هذا قوله بل كان العالم خالقا
 لنفسه الله قوله مع هذا كما حال مشتمل على خمسة انواع من المحالات اصفا كان العالم خالقا لنفسه
 والثاني اجتماع معاني الخلق والخالقية والمخلوقة في شيء واحد والثالث والرابع والخامس تعطيل
 الصانع اثبات الغيبة عنه وابطال تعلق المخلوقات به فان قيل هذه الافعال الاخرى هي تعطيل
 الصانع اثبات الغيبة وابطال تعلق المخلوقات به عبات عن غيره واحد وهو ان لا يكون الله تعالى
 خالقا للعالم فما الفائدة في تقديم ما قلنا ليس كذلك فان ذكر التعطيل رد القول بالذميرة وفي ذكر
 اثبات الغيبة رد القول من يقول بقديم العالم فان هو كان مستغنيا في وجوده عن غيره وفي ذكر
 ابطال تعلق المخلوقات به ابطالا لقول من يقول ان الله ليس بخالق للعالم يعني ان كل شيء من الافعال
 باطل وقولهم ان المتكلمين عين المكون يؤدي الى تصحيح هذه الافعال الباطلة فكان باطلا ضرورة ولان
 المتكلمين لو كان هو المكون ثم ذكر معنا محالين اخيرين احدهما قوله للعالم والثاني قوله ولان المتكلمين لو كان
 هو المكون والمكون غير قيام بذات الله تعالى الى اخره فكان سبعة انواع من المحالات وكل منها دليل على
 ان المتكلمين غير المكون وقوله ولان ذات اقدم من غيره لا يوجب كون الثاني مخلوقا للاول لتكون زيدا
 بعد غيره لا يجعل عمر اخا لزيد لان كان اقدم منه اذ لم يكن فيه صنع فكان القول بهذا موقفا القول
 من يقول بقديم العالم فكافوا هم القائلين بقديم العالم لا نحن وقوله ولهذا انكرنا نحن والاشعريته
 منصوب عند البعض على انه مفعول معه قياسا على قوله استوى الماء والخشب وعند اخيرين مرفوع
 بالخط على الضمير المرفوع لان اسباب باب المفعول معه عند من تصور على التمام وكان من حق الكلام

بل في المقدور

اشباع وكس

القدم

قالوا ان المتكلمين لو كان هو المكون
 لكانوا يقولون ان الله تعالى هو المكون
 لانه تعالى لا يولد ولا يموت ولا يتغير
 ولا يتبدل ولا يتوحد ولا يتوحد

مع

ان يدور بقل قوله ولهذا انكرنا نحن قوله وهو لا يصح او لا يستقيم حتى لا يصلح قوله ولهذا انكرنا انما حاله
 حاله وقوله وهذا من الاشعريته مناقضة ظاهرة لانهم انكروا على المعنى قوله ان الله خلق كلامه
 في محل نصارىه فكذلك قالوا ان تصاف الذات بغير يقوم محل في محال لان المتصف بتلك الصفة هو
 المحل الذي قامت الصفة به كالساكن اسم لم يبق به السكون ثم قالوا ههنا ان الخلق غير من قام به
 الخلق والموجد غير من قام به الاجاد فتناقضه ظاهر في ذكر المصنف ان المعنى في هذه المسئلة
 استعد حالهم فانهم وقوا فيها وقوا الاصلهم الفاسد في استحالة قيام معنى بذات الله تعالى
 ولهذا هذا الاجتناب حتى لا يستعد من عدم فانهم ساعدون على جوب القول بنباه الصنف
 بذات الله تعالى وكما صرح ان الاشعريين تركوا الاصل في موضعين احدهما انهم تركوا الاصل الذي اتفق جميع
 الفقهاء على جوازه فيحتمل ان الاسم المتفق من معنى يكون وصفا لم يبق له المعنى كالساكن اسم
 لم يبق له السكون وكذا السواد والثاني انهم تركوا الاصل الذي ساعدون على تحتمل هو ان الله تعالى
 يجوز ان يتصف بصفات قامت بذاته كالكلية والعلم والقدرة ثم المناقضة الثالثة للاشعريين فيها
 قلنا ان المتكلمين لو كان خلقا وكذا انما ان يكون الكافر من هو الكافر ولو كان ان يكون الخالق به
 من هو الكافر فان قالت الاشعريته بالاول فقد زعموا ان الله تعالى هو الكافر بخلة الكفر الكافر
 وكفر من يقول لا ينبغي وان قالت بالثاني فقد جعلوا العبد خالقا لكفر وهذا منهم ترك لمذهبهم
 في خلق افعال العباد فانهم ساعدون على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى حقيقة اى تحقق مطلقا
 قول من يقول ان المتكلمين غير المكون والذي يريد هذا اى يريد هذا ما ذكرنا من ان تصاف ذات الله تعالى
 بصفة قامت بغير ذات الله تعالى لا يجوز وقوله ان لو كان ما اى لو كان وكما سلمنا انها مبنية
 وهي التي اذا اقررت باسم تلك الهمنة اياها ما فرادته شيئا وعملها كذلك اعطى كتابا يذبحه اى كتاب
 كان ذكره في الكتاب في قوله تعالى ان الله تعالى لا ينبغي ان يضرب مثلا ما فاذا لم يكون وسواد وخلق
 في مخلوق ايضا فكان للسواد اربعة اوصاف هو في شيء واحد وذلك الشيء الواحد هو اللون
 او السواد او الخلق غير قائم بذاته لو كان الله تعالى خالقا وان لم يكن الخلق قائما بذاته لكان متلقيا

عزاس الله

باللون ان لم يكن اللون قابلا لم يكن متلونا به لعدم قيام اللون به وجب ان لا يكون خلاقا لعدم قيام
 صفة الخلق به لان الاشتراك في العلم بوجوب الاشتراك في الحكم فعدم قيام صفة الخلق وعدم قيام صفة
 اللون امر متساوي في حق الله تعالى قوله اما من جعله خلاقا وان لم يقع صفة الخلق به فليس هو باذي
 من قبل الله عز وجل يقول انه متلون وان لم يقع اللون بذاته وليس بخلاق بل لان لم يقع به ان الخلق لم يقع
 بالله تعالى على نعمهم فان قيل يجوز ان يوصف الله تعالى بالخلق لان لم يقع بذاته صفة الخلق لان
 الخلق صفة مدح ولا يوصف باللون لانه صفة ذم لانه صفة المحذورات الا يرد ان الله تعالى يوصف بغير
 الخلق في الاول عند فهمه وان لم يوجد صفة الاول خلق العالم لما ازعمه مدح ولذلك اشتهر صفة السمع والكلام
 لانها صفة مدح وان لم يدل المحذورات عليها فلما الخلق انما يكون صفة مدح اذا كان قابلا بذاته واما اذا
 لم يكن قابلا بذاته فصفة المدح والذم فيه سواء وفي هذا كقول المحلل ان في القول بان الله تعالى خالق اللون
 والسواد وان كان الخلق قابلا باللون السواد وليس بقابلا بذاته والصفة بغير الترتيب باضافته وليس
 بتلون لاطوار هذا الالزام وهو ان الله تعالى لو كان خلاقا للون من ان الخلق لم يقع بذاته الله تعالى
 لوجب ان يكون متلونا وان لم يكن اللون قابلا في الاعراض كلها كما يحكيه والسكون بان يقال وجب
 ان يكون متحركا وان لم يقع بالحركة وساكنا وان لم يقع بالسكون وان يقال ايضا وجب ان يكون متحركا ساكنا
 في جميع الاحوال لانه لم يمتنع قيام الحركة بذاته المتحركة لكونه متحركا ولذا في السكون وجب ان يكون
 ساكنا متحركا في جميع الاحوال لوجوب الموجب وهو عدم قيام الحركة والسكون وهو باطل بالاجماع فلذا
 ما قاله وهو ان يكون خلاقا لشيء وان لم يكن الخلق قابلا به وقوله بل لا يوجد لاني محل لم يكن الله تعالى
 بكونه فكونا خلاقا اذ لم يكن من غيره فاني الشاهد فان عيت لو كان ملحقا من يدى اشياء وليس في يد
 واحد منها فادعاء كل واحد منها انه لا يكون لانه ليس في يد واحد ثبت ايضا ملكه بالبينه لا يكون له
 فلكذا انما قلنا لان الله تعالى لم يكن او لم يكن من غير لان احدية كني اثبت شجرة في ايدى اهلها
 والمحذورات الله تعالى فكان الله تعالى لو لم يكن من غير لانه احدية كني اثبت شجرة في ايدى اهلها
 من غيره فلكذا انما قلنا لان الله تعالى لم يكن او لم يكن من غير لانه احدية كني اثبت شجرة في ايدى اهلها

انما يتاخر في التعلق ثبات احدية الكسبه كان هو اذ لم يكن من غير كاني اثبات الشجرة واما في الاضاف
 بالشيء فلا بد من قيام الوصف به ولما ان حدث في ذات اشياء كما يقول الكرامنة قال في المقرب هم فرقة
 من المشبهة نسبت الى عبد الله محمد بن كرام وهو الذي نص على ان وجوده على العرش استقرارا واطلاقي
 اسم الجوهري عليه فعلى الله تعالى يقول المبطون علوا كبيرا هكذا اثبت صاحب في الاثبات بنحو الكاف
 وتشديد الراء قال واخبرني الصدوق بن خولة ان بعض من عبد الغزى ذكر في تاريخه فقال هو محمد بن
 كرام بن محمد بن حذاء وقطع فلت والذى يدل على هذا قول ابي الفتح البستي ان كان هذا مبينا فان
 الذين ارادهم في يومئذ محمد بن كرام غير كرام والاول هو المشهور بالمدى المرفوع اني رايت
 بخط الامام تاج الدين النوروزي في قيل كرام على لفظ الجمع وقال في كتاب المللهم طرايف يبلغ
 عددهم اثنى عشر فرقة واصولها ستة وقوله لا يقال هذا الالزام كلفه مشافرة كلام المعتزلة
 بان قدم النكون بوجوب قدمه للنكون كلفه مشافرة بكن الناقض هو ان النكون لما كان متعلقا
 بالنكون كان صادقا لا محالة ثم بعد اثبات المتعلق ان قوله بان قدم النكون بوجوب قدمه النكون
 متناقض لان قيل هب اننا لو نظرنا الى متعلق النكون بالنكون بكنه صدق النكون ولكن لو نظرنا
 الى مفادته وجود النكون من وجود النكون بكنه على انهم يلزم قدم النكون بسبب المفادته فلم
 يجمع جانب المتعلق على جانب المفادته حتى فلتهم بحذف النكون وقدم النكون بكنه لان المتعلق
 بالشيء متضمن صدق للشيء قطعا وبثباته لا محالة لان وجوده في حق من هو الموجد فكان صادقا
 واما المفادته فلا متضمن القدم لا محالة لان لفظ المفادته متضمن في الشرط المستلزم مع ان وجود الشرط
 مقدم على وجود الشرط بالاتفاق فلم يبد هذا ان وجود المفادته بين النكون والنكون لا متضمن ان يكون
 وجود النكون وقت وجود النكون بكنه فلم يلزم من قدم النكون بكنه ان يكون فان قيل لا يلزم من
 تعلق الشيء بالشيء ان يكون وجود ذلك الشيء بذلك الشيء الا يرد ان وقوع التعلق في قوله ادخلت
 الدار فان طالق متعلق بدخول الدار وليس بوجوب التعلق بل بقوله انت طالق فلكذا المراد
 من التعلق هنا الوجوب لان الشيء التعلق لوجوب النكون التكون فان قلت في الذكر ذكر

ولما لم يذكر الوصف
 بالشيء في وصف به
 كان هو وعمره سواء
 لان لا يجوز الاضاف
 الا في ثبات

م

لچاک :

خطاب ۲۲

21

الاذلية التي انصت وجود المكونات على النوال والتتابع وكذلك القول في الحيثيات اي صور المكونات
بان جعل بعضها مثلثا وبعضها مربعاً ومجول بعضا كجواناف برجلين وبعضها باربع وفي الكيفيات
اي صفات المكونات بان جعل بعضها ابيض وبعضها اسود وبعضها لحد وبغيره
تختلف الوانها وغرايب سحر وفي الكيفيات اي قدر المكونات من الوجوديات والطول والعمق والارتفاع
خلق سبع سموات ومن الارض مثل من الخيل بالسفوف ومن الغمام حوله ومنها اي كبرها وصغورها
وهذه المقدرات كلها انما هي من مصادرها موصوف بالارادة التي توجب تخصيصها بوجه دون
لغيره حيث لم يقع وجود كل واحد في وقت واحد ولا في مكان واحد ولا في نظام معين
وقوله وان كونه يتشدد بالميم والياء يقال في الصحيح وكلم اسم ناقص بهم بنى على السكون ولم
يوضع ان لك مستهزاء واخبار ان قال جعلته اسماء شديدة لفظ ومعرفة فقلت الترتيب
من الكم هي الكمية وليس يريد بارادة حادثة في كل كاذب اليه البصير من المعتزلة منهم
الهداية العلة فابو علي الحياتي وابنه ابو هاشم فانهم قالوا ان الله يريد بارادة صادقة
لا في محل وانما يقيد بقوله البصير من المعتزلة احترازاً عن كبرية النظام والكيفية من
ساعدهما من المعنوية فقد ذكرنا فيهم قلنا ان الارادة لو جاز وجودها في محل
وان كان لا يتصور قيامه في محل لكان ينبغي ان يجود وجودها في محل احب
فيه بل وجودها في محل احب فيه اقرب الى المعقول من وجودها في محل لما اذن من حيث
انها عرض ينقر الى المحل لا سخا في حاله الا عراض بدوا منها من حيث انها من خواصها
ينقر الى وجود احب وعنده وجودها في محل الغدوم كله الشرطية وعنده وجودها في محل
لا احب فيه وجدتم انقضاء الاجماع على سخا في وجودها في محل احب فيه في نقد شرط
وجودها في محل كان او في الله الوقت كتحقق ان وجودها في الله الوقت في العقل انقضاء
احدها عن صاحبه فلو جاز وجود عرض غير قائم بوجوده جاز وجوده من غير قيام عرض
وهو قلب المعقول ونقض باب القول في عدم وجوده والله الوقت وقوله لا انا لو حدثت

فيكون
الارادة في كل وقت في كل مكان
في كل وقت في كل مكان
في كل وقت في كل مكان

في كل وقت في كل مكان
في كل وقت في كل مكان
في كل وقت في كل مكان

في كل وقت في كل مكان
في كل وقت في كل مكان
في كل وقت في كل مكان

الاذلية التي انصت وجود المكونات على النوال والتتابع وكذلك القول في الحيثيات اي صور المكونات
بان جعل بعضها مثلثا وبعضها مربعاً ومجول بعضا كجواناف برجلين وبعضها باربع وفي الكيفيات
اي صفات المكونات بان جعل بعضها ابيض وبعضها اسود وبعضها لحد وبغيره
تختلف الوانها وغرايب سحر وفي الكيفيات اي قدر المكونات من الوجوديات والطول والعمق والارتفاع
خلق سبع سموات ومن الارض مثل من الخيل بالسفوف ومن الغمام حوله ومنها اي كبرها وصغورها
وهذه المقدرات كلها انما هي من مصادرها موصوف بالارادة التي توجب تخصيصها بوجه دون
لغيره حيث لم يقع وجود كل واحد في وقت واحد ولا في مكان واحد ولا في نظام معين
وقوله وان كونه يتشدد بالميم والياء يقال في الصحيح وكلم اسم ناقص بهم بنى على السكون ولم
يوضع ان لك مستهزاء واخبار ان قال جعلته اسماء شديدة لفظ ومعرفة فقلت الترتيب
من الكم هي الكمية وليس يريد بارادة حادثة في كل كاذب اليه البصير من المعتزلة منهم
الهداية العلة فابو علي الحياتي وابنه ابو هاشم فانهم قالوا ان الله يريد بارادة صادقة
لا في محل وانما يقيد بقوله البصير من المعتزلة احترازاً عن كبرية النظام والكيفية من
ساعدهما من المعنوية فقد ذكرنا فيهم قلنا ان الارادة لو جاز وجودها في محل
وان كان لا يتصور قيامه في محل لكان ينبغي ان يجود وجودها في محل احب
فيه بل وجودها في محل احب فيه اقرب الى المعقول من وجودها في محل لما اذن من حيث
انها عرض ينقر الى المحل لا سخا في حاله الا عراض بدوا منها من حيث انها من خواصها
ينقر الى وجود احب وعنده وجودها في محل الغدوم كله الشرطية وعنده وجودها في محل
لا احب فيه وجدتم انقضاء الاجماع على سخا في وجودها في محل احب فيه في نقد شرط
وجودها في محل كان او في الله الوقت كتحقق ان وجودها في الله الوقت في العقل انقضاء
احدها عن صاحبه فلو جاز وجود عرض غير قائم بوجوده جاز وجوده من غير قيام عرض
وهو قلب المعقول ونقض باب القول في عدم وجوده والله الوقت وقوله لا انا لو حدثت

في كل وقت في كل مكان
في كل وقت في كل مكان
في كل وقت في كل مكان

في كل وقت في كل مكان
في كل وقت في كل مكان
في كل وقت في كل مكان

في كل وقت في كل مكان
في كل وقت في كل مكان
في كل وقت في كل مكان

لا باجداث لعدم محال يعني لو قلنا علم فوجدناه ان الله فخر احدث العالم با دادة صادرة
 فقلنا لا دادة احدثه لا يخلو من احد لثمة او ع اما ان حدث باجداث الله فغير قولنا او حدثت
 سي بنفسها احدثها غير الله لم يذكر في الكتاب احدثا الغير وذكر الوجهين الاخرين لو
 قلنا بانها حدثت لا باجداث الله يعني بتعطيل الصانع لانها لو جاز هذا في الازالة بخار
 لا غير من المحادث فبطلت دلالة نبوت الصانع وهو المراد بتعطيل الصانع لو حدثت
 باجداث الصانع الى الحق وموظاهر لو حدثت باجداث غير الله تعالى فهو فاسد في قوله
 ان ذلك الغير ان كان قدما فهو القول بالقديم وفقد ذكرنا بطلان في وان كان ذلك الغير
 محدثا فان حدث فهو بنفسه ففيه ما من جواز حدوث العالم لا بالصانع وان احدثه
 الصانع ان احدث به لا با دادة فقد احدثه مضطرا فهو باطل وان احدثه با دادة منه فاني
 يتصور احدثا محدثا لا با دادة با دادة لم يحدثا المحدث بعد وان احدثها الله فغير فهو
 لا يخلو اما ان احدثها با دادة او احدثها لا با دادة فان احدثها با دادة في الكلام في الازالة
 الثانية كاللغة في التوقي وفي تعليق وجود العالم بالابتناء من المحدثات وهو باطل
 والله الموفق وليس لمريد ايضا با دادة صادرة في ذلك الله فغير كما ذهبت اليه الكرامية
 لما ذكرنا في الكتاب قال للصفحة وليست ارا في ان يمولد المحدثين كيف يتكلمون
 الدهرية واصحاب المصداق كيف يتثبتون حدوث العالم مع اجادتهم ان يكون القديم محلا
 للحوادث وقد مر ان القول بخوار ذلك لوجب اما القول بخلاف الصانع او القول بعدم العالم
 وكل ذلك كفر محال والله الحق مفضل في ان صانع العالم حكيم فالما كبره طاهر من الازالة
 والحكمة لانه ان كان الماد من الحكمة العلم فقد قلنا ان من اوصاف التكوين الازالة والعلم
 وان كان المراد منها الفعل فهو التكوين سواء قد ذكرنا مناسبة التكوين والازالة فكانت
 هي ثابتة هنا وقولنا ان الحكمة ان كانت في العلم فالعلم هو العالم فان قيل فعلي هذا كافي
 قولا تعارض في سورة البقرة سبحانه لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم بقرته قوله

اما

جميع

اخرى

نور الكون

في سورة الازالة

بينها

انك انت العليم العليم فمادحة صحت الحكمة ان كانت بمن العلم فهي ليست العلم المتخرج بل العلم من زيادة
 بالغة فيه او للعلم مع العلم عليه الاصل العلم فكان موخي عند علماء فن التباس في الترتيب من
 الادنى الى الاعلى لقوله عالم تحررو جواد فياض فلما لم يكونا بمعنى واحد لم يكن تكرارا فان قلت
 ما وجه تقديم هذه العلم على صحتها فهنا في سورة الانفال في قوله فقد خانوا الله من قبل فامكن
 منهم والله عليم حكيم وفي سورة يوسف صلوات الله عليه في قوله انزل بهك عليم حكيم وفي مقدمه صحتها
 على العلم في سورة والذاريات في قوله قالوا كذلك قال ربك ان هو الاكليم العليم قلت ان المقدم اثر السهم
 والتاخير لما يكون بحسب انصاف الكلام ذلك اما في سورة البقرة فقد وقع الكلام في العلم قالوا
 سبحانه لا علم لنا الا ما علمتنا فكان ذكر العلم اعم من المقدم وكذلك في الانفال لان الكلام سبق
 في علم الله تعالى حياته الخائفين بقوله وان يؤيدوا خيا يتكلم فقد خانوا الله من قبل فامكن منهم
 وكذلك في سورة يوسف علم السلام سبقت الازالة لبيان تعليم الله تعالى اياه تاويل الاحداث
 فان ما قبله قوله تعالى وكذلك يختلج برك ويعلمك من تاويل الاحداث واما تقدم الحكيم على العليم
 في الذاريات فان الازالة سبقت لظهور الحكمة اذا اظهر خلاف العادة في حق النبي الذي هو مقدم
 الانبياء عليهم السلام وبين متصل لما ان كرامته الولى منجزة لنبيه وهو ايتا الولد الشيخ العزم الازالة
 العقيم على ما قال في سورة مريم عا قالت يا ويلتنا لولنا بحور وهذا ابعلى شجعا فلما كان ذلك
 معجز كان اظهار ذلك من باب الحكمة فكان تقدم الحكمة في تحجيرة ومقطوع وقوله يا قاتل ابن اعرابي
 وهو ابو عبد الله محمد بن زياد الاعرابي كذا في صدر كتاب بحمل اللغة وقوله ثم سوا كانت الحكمة
 من باب العلم الى قوله فانه نفس موصوف بها في الاذلي فله بد من ادراج الشط فكان قولا
 فانه نفس موصوف بها جزاء له وكان تقدم من سوا ان كانت الحكمة من باب العلم او من باب
 الفعل فانه نفس موصوف بها فكان هذا انطباع قوله تعالى فذلك الذي يدع اليتيم ان ان لم يجره
 فذلك الذي يدع اليتيم السنة والسناهة في خرد شذ من حد علم الاعتراف ايش امذ البعث
 بركا في من صدفه وقوله او العلم عندنا كما مر ان في الفعل الذي هو التكوين اني ايضا

كارتى

بسم الله الرحمن الرحيم

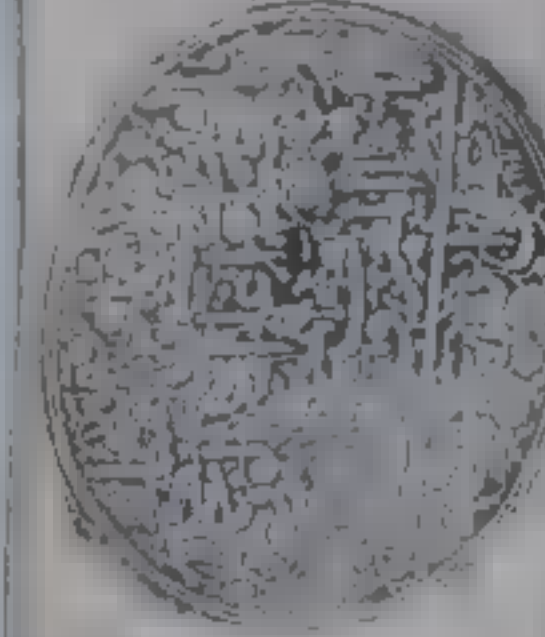
وعم هو لا والله في جهل الله تعالى والحكمة تقتضي البيان عند الحاجة الى البيان الثالث ان الله تعالى
 ولكن انطوا الى ايجل فان استقر مكانه فهو تروا في الله تعالى علق الروية باستقرار ايجل واستقرار
 ايجل من الجائز ان اصل ان تعليق الفعل بالوجود لا يدل على جوازه وتعليقه بالوجود متنع
 الوجود يدل على انتفاءه وعدمه فكذلك تعليقه بالوجود متحقق الوجود تحتبى له هنا علق باب
 جازية الوجود وهو استقرار ايجل ودليل جواز وجوده وهو قبحه فانما تجلي به الجبل جعل
 دكا خبر انه تعالى جعله هكا لانه انك بنفسه وما اوجد الله تعالى كان جائز ان لا يوجد
 لو لم يوجد الله تعالى اذا الله تعالى مختار فيما يفعل فكان تعليق الروية دليل كونها جائزة والاربع انه
 لا شال الروية ما اياسته الله تعالى عن ذلك ولا عابته عليه ولو كان ذلك حمله منه بالله تعالى واضحا عن
 الحكمة لعابته كما عابت نوحا عليه السلام بقوله اني اعطيتك ان تكون من الجاهلين وكما عابت ادم
 عما اكل الشجرة بقوله الما نذرتك ان تكون من الخاسرين الآية بل هذا اولى بالعتاب لانه هذا لو كان جملة
 منه بره تعالى لبلغ منزلة الكفر وذلك بل بلغ هذه المرتبة حيث لم يعان به ولم يوسع بل اطعمه بجاه
 حيث علقه بالوجود الجوزي قل ان الروية جازية وانما هي ان الله تعالى قال فلما تجلي به الجبل والتجل
 هو الظاهر وايضا ظاهر ربه الجبل قال ابو منصور ولكن لا يفهم من ظهوره ما يفهم من ظهور غيره يعني
 الظاهر عن الخفاء وكذا نقول ان شيئا من صفاته لا يفهم من صفاته غيره فكيف يفهم من هذا انه
 كان يزل ايجل ويبرز الله تعالى حجاب فافزع الحجاب فظهر الجبل لان هذا لا يليق بصناف
 الله تعالى فكان معنى التجلي ما حكى ابو بكر بن محمد بن الحسن بن فزركل عن الامام عليه السلام قال ان التجلي
 ان الله تعالى خلق في ايجل حيوة وروية حتى راي ربه ولا وجه لهجده الآية الا ان الله تعالى هو
 مخرج اثبات كونه مرييا والله الموفق وقوله ونسب موسى عليه السلام الى ايجل بانه فقد كثر لان
 هذا السؤال وهو قوله تعالى رب ادني انظروا اليك عند الخضر بمنزلة قوله قال ادني ذلك انظر اليه
 في انكلا منها استحيل على الله تعالى الثاني كونها اتفاق فكذا الاول وقوله بل علق بشرط متصور
 الكون في الجملة وهو استقرار ايجل وانما قلنا ان استقرار ايجل جازي لان ايجل جمع كل جبري

لظهور الجبل
 لانه ما ليس

لا حاجة الى الجواب بل من الجواب
 لا حاجة الى هذا القول بل من الجواب

ان يكون ساكن فان قيل لا نسلم ان روية الله تعالى متعلقة بشرط جازي بل متعلقة بشرط محال وانما
 قلنا ذلك لانها متعلقة باستقرار ايجل حال كونه متحركا لانها لو كانت متعلقة باستقواره لاحال كون
 متحركا واستقواره في غير حال حركته يكون واقفا شرط وقوع الروية حاصله فكان يجب ان يحل
 الروية وحيث لم يحل الروية علمنا ان الشرط لم يحل اذا كان كذلك كان هذا الشرط محققا فلم يلزم
 القول الجوان روية والجواب ان الشرط استقرار ايجل واستقرار ايجل من حيث ان هذا المنه
 امر خارج الوجود فثبت ان الروية متعلقة بشرط جازي الوجود واقعه ما في الباب ان يقال ان دليل انفصل
 عما انه وجد في ذلك الوقت مانع الا ان كل اللفظ على كونه شرطاً للروية امر جازي فكان المقصود
 حاصله هكذا ذكر السؤال والجواب في الاربعين وقد ذكرنا في البقرة وجه كون التعليل باستقرار
 ايجل ان جازي الوجود وحيث اخبر الله تعالى انه جعله دكا وحيث لم يقل انك الى الفاء وهو الظاهر
 والا وجه عندى من ذلك جتيته امتنهما ذكر الامام المحقق مع لانا حيد الدين الضير في هذا الجدل
 ما ذكر السؤال كما ذكره في الاربعين بقوله ان هذا التعليل بالمال لانه علق الروية باستقرار ايجل
 حال التحرك واستقرار حال التحرك محال وكان تعليلها بالمال في حال فلك وظهيرة التعليل متى ان
 يكون الشيء الذي سيوجد به عن صدق لا ان يكون المراد حال اجتماع مع صدق لقوله ان دخلت
 الدار فانت طاق معناه ان باشرت الدخول بدلا عن الخروج لا ان يكون معناه ان باشرت الدخول
 حالة الخروج وكذا ان كل تعليل فلذا افناك معناه فان وجد الاستقرار بدلا عن التحرك وكل من
 الاستقرار والتحرك كان مكنا فكان التعليل به ايضا مكنا فزعم بعض المعتزلة وهو القاسم الكبي
 ان موسى عليه السلام سأل ربه لعلنا نعلم طريق الضرون فلما هذا اننا وبطل فاسد من جرح احداهما فقال
 ادني انظر اليك ولم يقل اليها ولو كان سأل الآية فقال انظر اليها والثاني ان الله تعالى قال رب ادني ولم يقل
 انظر اليك والثالث ان موسى عليه السلام وقف على الله تعالى من قلب العصا حية وتجيير الماء من الحجر فلاق
 البحر اليد البيضاء وغير ذلك مما حقه الله تعالى من الايات ليجيبه حيث استغنى عن طلب
 اية اخرى والواحد وهو الذي يبين حيرة المعتزلة وعنادهم وبطلان ادعائهم ان الله تعالى قال فان

اذي



آية

آية

هذا هو السؤال الثاني
في جوابه على ما تقدم

سلام

فان استقر مكانه فسوف ترائي فيصير على قدر تواني الاجمل بالكتاب فان استقر مكانه فسوف
تتخذ في حاجته وليس من ادب العاقل ان يقول لمن سبق له اليه المعرفة وفاديه في الكلام ونابجا
ان يقول له عرفتني نفسك وام في دالة وجودك وتوكل لو قال ذلك اشبهت الى العيون والحق وبالله
العصمة وزعم بعضهم وهو الجبائي وابنه هاشم بن موسى عما كان عالما ان الله لا يرى ولكن قومه كانوا يطلبون
منه ان يريهم الا انهم فكان سؤال الروية لقومه له لنفسه والدليل عليه قوله فارادوا فقلت يا موسى ان
نؤمن بك حتى نرى ان الله جبرته ثم ان موسى صلوات الله عليه اضاف ذلك السؤال الى نفسه حتى يكون ذلك
السؤال اولي بالاجابة فلما بينه الله تعالى ان كان ذلك اتى في الدلالة على منع الغير فلما هذا فاما
فان الله تعالى اخبرنا قال اذ انظر اليك ثم قال ان تواني ولو كان الامر على ما ذكره لكان من حق الكفا
لهم بنظره واليك ثم يقول لم يروني فاذا هذا اعتدوا عن اجابته الله تعالى وصرف له الى غير ما
ولو جازوا الجاز ان يقال ان الله تعالى وان الغير عز نوح عليه السلام انه ركب السفينة كان المراد منه
او ليس على ان الباني هو الحق مع ابنه يعقوب وان كان الله تعالى قال واخرج ابراهيم القواعد
من البني واسمعهيل ولو قال ذلك لم يخفى كنه هذا القابل لتكذيبه الله تعالى في اجابته والثاني
ان الروية لو لم يكن حيا في علم الله تعالى وكان كذا لكان موسى على الاوثر اريد عليهم بل كان يريد عليهم
وقت قسح كلامهم سماعهم ولم يتركهم واعتقاد ما كانوا يعتقدونه لما فيه من التغير على الكثرة والاشياء
عليهم الله تعالى بعثوا لتبين لا لتفريق الا بذكر انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة لم يملكهم بل اود
عليهم من ساعة مقبول انكم قوم تجهلون ولا يقال انهم يرد عليهم وكانوا لا يقتلون قوله فقال
من الله ذلك ليكون الله تعالى يرد عليهم ليكون الجمع في قلوبهم فيقبلون ذلك منه لانا
نقول ان ذلك السؤال كان من الكثرة على ما قال خبرناهم لمن غمى له حتى يري الله جبرته علقوا البان
بوجود الروية وهو ما كانوا وقت مساجاة موسى على الروية حاضرين بل كان جبره السبع المختار
من بني اسرائيل ولا يظن ان كان مختارا لسؤال والمؤمنين ان فيا الى اموله ما يكفرون وتبين في السؤال

افهم
وابواب

للكعبة
تخف

م

سوال

١٢

فساد ما يقتضيه وكونه كذا بالله ثم لا يقبل ذلك حتى يحتاج الرسول الى السؤال من الله تعالى
ذلك خبره ليصدق بعد ذلك رسوله الا ان يقال لما سال بحضره هؤلاء المختارين ليد الله تعالى
السؤال ويثبت ان الله ليس بمثلهم ليطمع السبعون المختارون على ذلك فيجبروا السابلية في ذلك وهذا من موسى
ايضا فاسد لان هؤلاء لما لم يقبلوا قول موسى علم ما ايد به من البراهين الباهرة والايات الظاهرة
التي لا ينبغي معها الخالف عند ردها فلهذا علمه اذ في انضاف فالاجابة ان لا يقبلوا قول
موسى والسبعين وقد انعم في حقهم دالة العصمة عن الكذب فلم يكن سؤال ما هو كذا في يد
موسى والى المختارين على الله تعالى وسؤال ما يجوز علمه من استجابه من نفسه ان يشيب بنشأ من
الانبياء الى مثل هذا افلا يشك في كونه والله الموفق وذكر هذا الجواب في الامور على وجه التزويد
فقال ان اولئك الذين يطلبون الروية اما ان يقال انهم كانوا من المؤمنين او من الكافرين فان كانوا
من المؤمنين كانوا لا محالة يقبلون قول موسى علمه ان هذا السؤال غير جائز فيضيد في كل موسى
محتاجا الى اضافة هذا السؤال الى نفسه وان كانوا من الكفار فهم لا يصدقونه فان الله تعالى منع العباد
عن سؤال الروية وعلى التقديرين فاضافة هذا السؤال الى نفسه عبث فلي قيل قال الله تعالى
عن موسى على سبيل انك ثبت اليك حقيق سؤال الروية ولو كان سؤال الروية جائزا لما تاب مغزله
فلما التوبة لا تستدعي سابق الذنب والزلة لا محالة بدليل قوله تعالى لا يتوب الى الله تعالى في
كل يوم مائة مرة ونحوه ان التوبة من الرجوع الى الله تعالى والرجوع قد يكون من الزلة وقد يكون
من طلب المراءى ويحتمل انه تاب من سؤال الروية في الدنيا لما عرف انه لا يرد في الدنيا وان كان جائزا
وقيل قوله تعالى فلا افاق قال سبحانه ثبت اليك هذا من موسى على تعظيم ما ظهر من اصاد القدرة
والجبروت كما يقال عند الاموات انهم يريهم ان يفرج العبد العبد ويبان ان الاموال
والافراح يخف بذكر الله تعالى في سؤاله ولذلك ثبت رجوع الى الله تعالى عند ردة الافراح لا عن
ذنب يفتق منه وقد احتل سماع كلامه فلما ان العلم على ان سؤاله كان عن اذني واطلاق
فان قيل كيف يحتمل موسى الروية في الدنيا وقد احتل سماع كلامه فلما ان العلم على ان سؤاله كان عن اذني واطلاق

الاسماع

تبيينها

قوله

يومئذ ناطقة فته ابها الى متطرة او تقول ان لفظ الجا يعني عند كما قال الشاعر فهدل كما في ال
 فانتى طيب يا اعياب المطاسي جزيا اكد فدل لكم فيها عندك حينئذ كان مقدورا له وجوه يومئذ ناطقة
 عند ابها ثم قال بعد ذلك ناطقة اي متطرة فته ابها وهو خبر عن الوجوه والجواب اما حمل لفظ ال على احد
 ال لا اء على معنى عند فاذ نفع حمل قوله ناطقة على ال متطارة وذلك غير جائز ان ال متطارة يلزم
 الفهم كما قيل ال متطارة موصولة بالهشاق بما يوجب الفهم غير لا يفهم بالحكمة الى هذا الشارحة الا بغير ذلك
 المنع هو الا والاك الروية فاله دواك ليس باسم الروية ونفيه ليس بنفي الروية قال انه تقرر فلما تراءى اجهان
 قال اصحاب موسى انا لم نكن قال كذا ان معنى نفي الادراك مع اثبات الروية فصح ما قلنا كذا في التبيين
 وقوله في التمدح بنفي الادراك مع تحقق الروية لانه لا يندج ما تنفاه الروية عن الذات لان الروية
 الا عارض عندهم لا يترك التمدح لما بذلك فلهذا انه ما تدمج ما تنفاه الروية اذ لا يندج بذلك وان
 تدمج ما تنفاه اخذوه وانها بان التي من امارات احدث وهذا لان امارات احدث استقامات
 احدث دليل قدمه والقديم مستحق لصفات الكمال في الحقيقة بذلك والله المتوهم
 فافقيل هذا انما يستقيم على اصل من تعلق الروية منكم بالقيام بالذات كما ان من لم يتقدم
 منكم على الموجود وجوز روية الا عارض فلهذا يستقيم على اصل فان العرض يترك ولا يدرك فلهذا
 يحصل لله تعالى تدمج بانها وبه فيه العرض على ان على اصل او ليل ايضا لا يستقيم لان عندهم
 ان لم يكن العرض مريبا فاجوه مريكا ولا نهاية له ايضا فلهذا يقع ال حاطة عند الروية فلا تدمج
 لله تعالى بانها وبه فيه الجوه فلهذا لا شك ان الروية خرجت بمخرج التمدح واثبات التزوية لانه
 عن سباق التقصير دلالة احدث وان ابتداء الروية وانها وما لذلك اذا ثبت ذلك قلنا لا يندج
 يحصل بانفصال الروية ليسى لوجب نبوته احدث بل فيه نفي الوجود لما يحكي انها يتعلق بالوجود
 ولما ذكر من بعض المحدثات وهي ال عارض فاذ كانت التام هي منه فنتقيا فاحد في غير مقتف
 وهو غير اصل التقصير فلم يكن عدم التماس فيه التمدح واما استواء احدث في انما بان عز الله تعالى
 فيوجب التمدح لان الله تعالى لا يوصف بشي من امارات احدث فكان ذكر عدم التماس في حق
 التمدح

للتمدح اذ ليس له وصف له بوجب التقصير فيه فقامت وصف موهبه الا وهو وصف
 الكمال فكان ذكر الوصف الذي يوجب عدم التماس لزيادة التمدح في هذا كله اشارة الى ان
 التمدح اذ تسمى ودسولها في برون اميدان فان قيل الا وراك للمضاف الى البصر هو الروية
 بدليل انه لا يصح اثبات اصحاب ال اخر فلا يصح ان يقال رايته وما اود كنه ببصر قلنا
 لا نسلم عدم صحة ما ذكره فان ما ذكره ممدود ما ليس المذكور في قصة موسى عليه السلام فلما
 تراءى اجهان قال اصحاب موسى انا لم نكن قال كذا حيث اثبت الروية مع نفي الادراك
 ولين قلنا ان الادراك هو الروية لكن قوله تراءى لانه انما يصار عام متبادل الكل لوجود
 حرف الاستغراق ولكن عام خص به البعض بدليل قطع وقوله تراءى وجوه يومئذ ناطقة
 الى ابها ناطقة فنقول ان جميع الابصار لا يرونه بل المؤمنون هم الذين يرونه فكان قولهم ان جميع
 الابصار لا يرونه مستقيما فلا تدل الروية بعد ذلك على نفي روية المؤمنين فان قيل اذا كانت
 الروية مستحيلة لا يمنع التمدح بنفي الروية كما في نفي السرك والولد عن الله تعالى فانها محالان
 لله تعالى ومع ذلك كان بينهما يصلح للتمدح فلهذا قلنا غيبانه لا يكون مشاكا لله تعالى في
 نفي الولد لان الولد يوجد من غير ويخرج هو بوجوه ما لا يستنصر له لعجز في نفسه او
 الاستيلاء به لو حشيت بنفسه فكان ذلك احد من الاستعداد والاستنباط دليل
 العجز والله تعالى غني عنها فكان نفي الولد دليله على غناه على الإطلاق فكان مدحا وما
 اثبات استحالة الروية عليه فلا يكون دليل مدح الا بذكر ان الطعوم والرواج والمرارة الجمل
 والغضب موجودات وليست مريقات بل اثبات استحالة التماس ان تقرر اثبات شبهة العدم
 اذ كل وجود الروية والمعدوم مستحيل الروية فكان في اثبات استحالة التماس على انه تعالى
 اثبات الشك بينه وبين المعدوم فكيف يكون في اثبات استحالة التماس عليه اثبات التمدح
 المعقول انما في الشاهد الجواهر ان لو ان الى لغز اعلم ان الذي ذكر من جواز روية ال
 الا بعارض هو اختيار المناخر من اصحابنا عند دعوى المناخر من المعتزلة روية بعض

على ان الاضراس الظلام
وهي الكواكب والالوان
والاكون مرتبة واسم
الامر باسم وانما على رتبة

الاعراض فان احياى وانفتحت رتبة الاثوان وخالفتنا في رتبة الالوان والنظام واقفا على
روية الالوان غير انه ادعى انما اجزاء في رتبة الالوان في الدليل على ان اجزاء رتبته موافقة جميع
المعتزلة ايانا على ذلك فيغنيها الاجماع عن اخافته البهتان على ذلك في الدليل على ذلك حصول
التميز بين اجزاء الكواكب بالروية كحصول بين انواع الالوان ثم يقال هذا الذي لا يجوز ان رتبة
الالوان بمعرفة ان الالوان مرتبة فان قال بالتميز بين انواعها بالروية فكذلك يلزم في اجزاء الكواكب
والاكون والطول والقصر والحركة والسكون وغير ذلك وبغير هذا يطالب النظام يقال له
لم قلت ان الالوان مرتبة فلا يمكن الا ان يتعلق بالتميز بين انواعها فنلزم رتبة الحركات والسكون
لوجود التميز ايضا بينهما بالروية والشبهة ان موذن من مدعى من السبب ان رتبة الكواكب
تخو الجروج وبيان السبب هو ما ذكر المصنف بقوله ان نقول نسبر ان وصاف لعلم ان
ايماء من العلل المجزئة للروية واربها من الالوان في حق تعدد الروية بتلك العلة من
الشاهد الى الغيب اذ التقدره انما يكون باوصاف العلة لا باوصاف الوجودات بقاينة
فنقول لا يخفى المدرك في الشاهد ان يكون مرتبة كونه حتما او كونه عرضا او كونه لونا او كونه
كونا او كونه معلوما او كونه محدثا او كونه موضوعا او كونه باقيا او كونه موجودا فلا جاز ان يرى كونه
حما لانا اننا الدلالة على رتبة اللون والكون وما بينهما جسمين فله جاز ان يرى كونه عرضا
لتقيام الدلالة على كون الجسم مرتبا وليس هو عرض على ان العرض عند البكر الخصة يستحيل رتبة
فيظهر ذلك في او عكسا ولا جاز ان يرى كونه لونا لانا انما ما ليس بلون وهو الجواهر
واللون وان جاز ان يرى كونه في ما بالذات او كونه موضوعا لان الخصوم لو علقوا الروية
بكونه قابلا للذات او بكونه موضوعا فقد سلمت لنا المسئلة فامكن التعدد الى الغايب ثم انما
بين ان اللون والكون مرتبان وليسا بقايمين بذاتيهما وان هو صوفين بصفة يتوهم بهما وان
جائز ان يرى كونه معلوما او مذكورا لان المعلوم ومذكور وليس يرى على ان الخصوم
لو ادعوا ان الشاهد يرى كونه معلوما او مذكورا للزم التعدد الى الغايب لكونه معلوما مذكورا

اولا

ولا جاز ان يرى كونه محدثا لان من المحدثات عند علم يستحيل رتبته في ايضا ما يطول فغلبة الروية
بكونه محدثا ولا جاز ان يرى كونه باقيا لانا لو قلنا بالبقاء ثبت ما دعينا وامتكت التعدد
الى الغايب بحملنا اشتبا بالدليل رتبة الالوان لان كون رتبة الالوان من اجزاء رتبته فلهذا
هذه الوجوه فبين ان جواز الروية كان متعلتا بالوجود وانه تعالى موجود فكان جاز الروية الى
هذا انما التبصر فان قيل لم لا يجوز ان يكون كل واحد من اجزاء رتبته واجزائه الغرضية
علة جواز الروية قلنا حينئذ يلزم ان يكون للعلول الواحدة وهو جواز الروية معلولا بعلة شتى
وهو لا يجوز فان قيل لم تكن هذه السبب ان الملكة للشرعيات يثبت بعلة شتى من ذلك الشرع
وتسبوا لهية قلنا ذلك في الشرعيات واما في العلل العقلية فله لان العلل في العقليات
ليس له الاعلة واحدة كما يستحيل ليس له اعلة واحدة وهي قباية الحكمة وكذلك في غير قلنا
ان المعنى المطلق للروية ليس ان الوجود فان قيل كيف دعوى هذا مع ان كثير من الموجودات كنفهم وعلمهم
لا تقع عليه الروية كالعلوم والقدر والارادة والخلق والامر قلنا هذا السؤال صدر عن
اجمل بليغته المحاجة فان ما دعينا ان الوجود علة وجوب الروية فكان توجيهه ان لزام على
هذا التعليل ان يوردوا موجودا يستحيل رتبته ونحن نذكر ذلك ما ذكرنا من الاشياء هو جاز
الروية لوجود علة جواز رتبته لكن اجب ان نقدر العادة بعد رتبته مع انها جاز الروية
كما يحكى براه المصروع وان يرى من حوله وتجرب صلوات الله عليه كاذيراه البنيح ومن عند ذلك
يرونه وعدم رتبته بل على انها غير جاز رتبة الروية فلهذا انما ذكرنا من العلوم والقدر والارادة
وتبين بهذا ان ما ذكرنا من شرائط الروية من اجزائه والمقابلة واتصال الشعاع وتقدر المسافة
كلها من الالوان على ان تقاير للروية دون الغايب لانه الذاتية والدلالة على صحة ذلك ان الله
يرانا قال انه تعالى لم يعلم بان الله يرى وقال قد نرى تعجب وجه في السماء وروية الله تعالى انما
من غير متناه ولا جهة ولا اتصال شعاع وما كان من التلويح للذات الذاتية لا يتبدل بين
الشاهد والغايب فان قيل لم تكن من علم من قال ان علة جواز الروية كون المركب محدثا او كونه

م

للمرئ رتبة كل جزء
لا وعنا ان الوجود
على جوار الروية

موجودا قلنا الله تعالى برك ذاته علمه في عاقلهم وانه ليس بمحدث ثم نقول حقيقة ما يتعاقب بالحدوث
 وذلك في زمان وجوده من العدم واما الموجود في حال البقاء ان لم يتجدد حقيقة بل يسمي محدثا مجازا
 باعتبار مكانه ومع ذلك صانته رويته لان المحدث اسم يوصف به سببه العدم وسبق العدم لا التولد
 في جواز الروية لا استحالة رويته المودة فثبت ان جواز الروية لكونه موجودا لا لكونه محدثا الى هذا الله
 اشار في الكفاية فان قيل يحتمل ان يكون علمه جواز الروية كون الجوهرية مع العرضية بل ان يكون
 العلة ذات وصفين كما يقال في صلاحيته كونان في مكانين وغير ذلك فثبت لا يجوز ذلك علة ايضا
 لا نقضه رويته الله تعالى ذاته اذ ليس فيه الجوهرية مع العرضية مع انه مسمى به بهذا ايضا خرج
 الجواب عن قول من قال لا يرى الجواهر والاشياء بل يرى الالوان لا غير والله تعالى منزه عن
 اللون ولا يرى نقول ذات الله تعالى يرى له مع انه منزه عن اللون وخرج ايضا عن قول من قال
 وجود الشيء عين ماهيته عندكم فلما كان وجود الله تعالى لا يتركز في الموجودات فله جاذبة مربية
 له ثبت ما ادعينا انه جايز الروية لانه لو كان وجوده غير جايز الروية لما كان مربية له والله الموفق
 فان قيل قولكم جايز الروية او يمكن الروية ام عدى لان الجايز او الممكن انما يستعمل في المعداد
 لان الموجود من المحدثات او المعداد جايز الروية ان يبقى علمه صالما في الزمان الثاني او لا يبقى
 والمعداد يستغنى عن العلة قلنا كونه مربية وجودي شرادنا من جايز الروية او يمكن الروية كونه
 مربية وذلك اسر وجودي المهاد اشار ان سام المحقق مولانا حميد الدين الضرير وقوله
 وما لا يرى من الموجودات فلعلم له لا الله تعالى العادة هذا جواب شمه ترد علمه قوله فعلنا ان
 المعنى المطابق للروية ليس ان الوجود بان يقال لو كان الوجود عليه الروية لوجب ان يكون
 الموجودات كلها مربية وليس كذلك فان العلم والجعل والشكل والظن موجودات بل هي
 برئيات فاجابنا الجوابين اصلا ان الله تعالى يجوز العادة في اثبات رويته لانه لا محالة
 والثاني قلنا ان الوجود علمه مجزوء لا موجبه حتى ترد عليك تلك الاشياء نقضا فان قيل
 ما القابلية في خلق الروية في حق البعض دون البعض قلنا الله تعالى مختار في خلق ما خلق في ترك

ان يكون

الالوان

بشرط ان يكون له عين

الاشياء

ما يخلق على عدمه وحاصله في كل ما ذكره المصنف في جواب الشبهة التي ذكرها بقولهم ان لغير من
 الموجودات لا يتعاقب بها الروية كالفرد والارادة والعلوم والاعتقاد والفكر والظهور والبراهين
 فاذا اكل موجود ليس يوصف بالخلق انما تفكك ببر الوجود والروية انما هي في حيز لا يصح تعليق الروية بالوجود
 ثم قال قلنا المتعاقب وقع الجوان الروية لان الجواب هذه الاشياء جايز الروية ما لا دليل الذي
 تقدم ذكره فاما وجوب الروية فانه يكون بتخليق الله تعالى الروية في الاله الروية فاذا خلق الروية
 للشيء يري ذلك وان لم يخلق الروية وخلق ضد هذا لا يرى ولم يخرج الشيء من ان يكون مربية
 هذا كما ان الله تعالى خلق الانسان العلم بشي من الاشياء علم ذلك الشيء ولو لم يخلق العلم
 حتى جعل الانسان يتي محمولا في يخرج ان يكون الشيء العلم به ممكنا فكذا هذا لان الروية لما
 كانت معنى في الاله يخلق الله تعالى عند فتح الانسان العبد لا محالة بل خلقه خلقا بينا وبين
 المعتزلة سوى اني ما شئتم فانه انكر كنه الروية في كمالها وركات معاني ونحن نستدل على
 ثبوتها بمثلها نستدل على ثبوت جميع الاعراض فاذا كانت الروية ثابتة في العبد بتخليق الله
 فانه يخلق ما يخلق ما يختار من الجايز ان لا يخلق الروية في غير انسان فله يرى وان لم يخلق
 يكن بينه وبين المسمى جباب الغداه الروية كما لم يخلق الروية في حال تحقق السواك
 انعدام الروية بان لم يخلق الله الروية في الاله وخلق ضد الروية لا لوجود السواك لان الشيء انما
 يستعمل وجوده اذا اشتغل بمحل فاما في ما يقع ضد الروية في غير محل الروية فله وجوب استحقاق
 وجود الروية في محلهما غير ان الله تعالى احب الى العادة ان يخلق ضد الروية عند وجود السواك فله
 لعبادة ليمكنهم الخفاء ما لم يجبرهم اطلاقه عنهم بتحصل السواك فيحصل ضد الروية في الاله
 فله توجد الروية ولو لم يخلق الروية مع انعدام السواك في الجواهر والالوان وان كان لكانت
 لا ترى ولا يخرج من ان يكون جايز الروية فكذا هذه الاشياء الذي يحق هذا ان حركة السقينة
 لا يراها الركاب ويراه غيرهم لوجود ضد هذا في بصره وان كان الحركة مربية ولم يكن ذلك الا لخلق الله الروية
 في عين النبي عليه وخلق ضد الروية في غير عينه وكذا المختص بترك ملة الموت واعوانه عليهم ان شاء

هذا كما ان الله تعالى خلق الانسان العلم بشي من الاشياء علم ذلك الشيء ولو لم يخلق العلم حتى جعل الانسان يتي محمولا في يخرج ان يكون الشيء العلم به ممكنا فكذا هذا لان الروية لما كانت معنى في الاله يخلق الله تعالى عند فتح الانسان العبد لا محالة بل خلقه خلقا بينا وبين المعتزلة سوى اني ما شئتم فانه انكر كنه الروية في كمالها وركات معاني ونحن نستدل على ثبوتها بمثلها نستدل على ثبوت جميع الاعراض فاذا كانت الروية ثابتة في العبد بتخليق الله فانه يخلق ما يخلق ما يختار من الجايز ان لا يخلق الروية في غير انسان فله يرى وان لم يخلق يكن بينه وبين المسمى جباب الغداه الروية كما لم يخلق الروية في حال تحقق السواك انعدام الروية بان لم يخلق الله الروية في الاله وخلق ضد الروية لا لوجود السواك لان الشيء انما يستعمل وجوده اذا اشتغل بمحل فاما في ما يقع ضد الروية في غير محل الروية فله وجوب استحقاق وجود الروية في محلهما غير ان الله تعالى احب الى العادة ان يخلق ضد الروية عند وجود السواك فله لعبادة ليمكنهم الخفاء ما لم يجبرهم اطلاقه عنهم بتحصل السواك فيحصل ضد الروية في الاله فله توجد الروية ولو لم يخلق الروية مع انعدام السواك في الجواهر والالوان وان كان لكانت لا ترى ولا يخرج من ان يكون جايز الروية فكذا هذه الاشياء الذي يحق هذا ان حركة السقينة لا يراها الركاب ويراه غيرهم لوجود ضد هذا في بصره وان كان الحركة مربية ولم يكن ذلك الا لخلق الله الروية في عين النبي عليه وخلق ضد الروية في غير عينه وكذا المختص بترك ملة الموت واعوانه عليهم ان شاء

في الكتاب بقوله ان الرتبة في الشاهد بتعلق بالمتخاضات ثم انهم اعتدوا على الوجود المحض فقالوا وجدنا
 في الشاهد ان الرتبة متعلق بهذه الاوصاف المحصورة من غير النظر الى العلة والتميز بينهما وبذلك
 الاتفاقه وجعلوا مجرد الوجود حجة وهو عين مذهب المجتبه السببية في اعتقادهم على مجرد الوجود
 في دعواهم ان كل فاعل جسم ينطوي الى العلة والمعر له ضالته في تلك المسئلة ثم صوبتهم في مسالة
 الرتبة فثبت في الحقيقتهم انهم مع المشبهة حيث صوبتهم في تلك المسئلة وجلسوا تحت المثل السائر متى
 بدا به انفسك اي جرت يضرب هذا المثل لمن يغير بعينه غيره واصل هذا المثل ما ذكر في المستغنى
 فقال كانت امرأة زيد من مائة يقول لها يا في السباب يا غفلة فشكت ذلك الى انها قالت اذا
 سبابك فابداي لمن في السباب بذلك فقالت اصدى من ذلك الغفلة والغفل بالغير المهمة وتحريك الفاء
 شي يخرج من قبل المرأة كالأدوية واغارة غفلة ثم لهم اسولنا سدة تتدفع كلها بعد ما يبين ان اصل
 منها انهم يقولون كل مري محزون يشا راليه والله تعالى لو كان مرييا كان محزون بشار اليه والجواب
 عنه في الشاهد ما كان جواز الاشارة الى شي محزون الرتبة متجبر ان جهة فكان جواز ان مشارة جوده
 الرتبة من اوصاف الوجود فيبطل الالزام ثم يضافون فيقال لهم كل مخاطب امرنا في الشاهد
 فيشار اليه فلو كان الله تعالى مخاطبا امرنا هيا كان سيارا ليس اجابوا نعم فهو لهم جواب من ذلك
 كان قولهم كان مري في مكان فيقال لهم ما كان لان مري ما كان مرييا لان في مكان فانه لو خلق
 جنة لا يتجرب في مكان لكان مرييا وتدخل في المكان ما ليس مري عندكم اي سجل رويته
 كالعلوم والقدر والادوات غير ان يعارضون بالمخاطب الا من الناسي انه لم يتر في الشاهد
 الا في مكان في الغاييل يروناه مخاطب ليس في مكان ومن ذلك قولهم لو كان الله تعالى مريي كل
 او بعضه كلاً فاسد واقترب ما تجابون عن ان يقابل بالعلم فيقال ان العلم هو الله كلاً او بعضه
 فان قالوا اعرفنا كلاً او بعضه اجابوا اذا قالوا اذا لم يعرف كلاً ولا بعضه لم يعرف كلاً وان قالوا
 كما هو وهو ليس بموصوف بالكل والبعض فهو لهم جواب ومن ذلك قولهم ان الرتبة عندكم
 كانت بطريق الثواب والازناء فوق سائر الاف والبر والحق يتنقص النعم الاجتهاد ليست

في مورد الوجود

فمن

بدل على عاتقك

سأيتك

للرجال

واللكن

مع

ثم

على تخفيض النعم يقول لهم ليس الامر على ما زعمتم انما اذا انصرف عن رتبة الله تعالى عن ان الله
 يخلق ضد رويته في ابصارهم لا يبعد الله بل توجد فنصرف بتلك الالة الى الالة الكلال والشمس
 والنكاح نهم يرجعون الى زيادة الاقصان وهذا الرجل يترك واصب الفة يناديتم بهت بعد
 ذلك وتماما لدهم مع الالف من الدنيا افضل من الدنيا روحن ثم يقبل عليهم هذا السؤال
 فيقال اذا كان لذة دونه النبي صلى الله عليه وسلم افضل لذات احبب آداب جوعا غنى رويته ان يرجعوا
 الاقصان وكل ما اجابوا به عنه فهو جوابنا لهم الله الموفق كذا في النبصر سوى تنسب المثل
 ومن شهادتهم في ما نقل عن جعفر الصادق او عن غيره ان موسى لما سأل الالة غضبت
 الملكة عليه فوثبوا من تحت العرش يديهم احجاب يقولون يا ابن عمر يا ابن النصار
 الختصوا جوائدك على الله تعالى فاشتد رويته بالخير الابرار في كل من الختافات قال الله ما الصانني
 في عصاة الانبياء وهذا الكلام من حق ان لا يحكي لقبه فحشه ولكني حكيت عن بعض المتكلمين
 العالم ذكر هذا في تصنيفه فوجب ذلك عني ان اذكر بيان هذا القول وهو ان موسى لما
 من الانبياء المسلمين والظاهر من احواله انظار الوحي خصوصاً في هذا السؤال ومن ظن
 انه سأل من غير ان الله تعالى فوجد سوى يده وبان المجازين في اقوالهم وافعالهم والثاني ان
 الملكة مامودون في جميع افعالهم قال الله تعالى وما تشاء الا بامر ربك وقال يفعلون كما
 ما يأمرون فكيف يملكون عصاة بغير اذن الله تعالى الثالث ان غضبهم عليه لو كان لكون السؤال
 فهم لم يفرحوا بهم حيث اصابوا رويته او لم يعرف موسى ما ربه حيث جوز رويته وكل ذلك
 باطل والله الموفق **فصل** في انباء الرسالة ذكر المصنف رحمه الله
 المناسبة من في النبصر بقوله واذا قد فرغنا بحمد الله تعالى عن انباء الروية التي هي من احكام
 وجود الصانع في تكلم بعد ذلك في بيان سبب حكيمته ورافته فالتقينا به بتركها وبقينا بانال الكلام
 في هذه المسئلة في خمسة فروع احدها في بيان الرسالة في اللغة وفي بيان جد الرسالة التي يتكلم فيه
 والثاني ان في العقل جواز ارسال الرسل وان لم يكن غير مستح والثالث ان ارسال الرسل في الحكمة

الله

فيجب

من الواجبات او من الجائزات والواجب في طرق معرفة رسالة شخص بعينه والخامس في اثبات رسالة
 نبينا محمد ^ص اما الاول فالرسالة في اللغة تحيل خلية من الكمال المتصور بالدلالة لهذا احد صحبه
 لما ان كل رسالة فيها بين الخلق واهل هذه الدنيا والى بيان صد الرسالة التي يتكلم بها
 من رسالة العبد بن الله تعالى وبين خذ الاباب من خليفته ليخرج بها علماء فيها فخرت عنه
 عارة اهل الاسلام ^ع معولهم من صاحب دارهم كذا ذكر المصنف ^ع واما الثاني فقال على ان المبعث ^ع والرسالة من الله
 تعالى من قبيل المكافاة بقله وخالف فيه البراهمة وقالوا بما يقتضيه عقله واما الثالث فقال منكم
 اهل الحديث ان ارسال الرسل من الجائزات في الحكمة لا من الواجبات وقال غلظة المتكلمين
 بان من الواجبات الحكمة بحسب علم الله تعالى فكل ما يجابه او يحجب غيره تعالى الله عن ذلك لعلنا
 نقول ان من قصته الحكمة ان يوجد له محالة وانعدام يكون مخالفا لتقصيته الحكمة واما الرابع
 فنقول اذا ثبت ارسال الرسل في الجائزات ^ع في الحكمة لرسالة شخص بعينه
 ليست بواجبة يجوز ان يكون ذلك غير ذلك بدليل رسالة شخص بعينه والدليل على ذلك
 فينا المعجزة على يد واما الخامس ففي اثبات رسالة نبينا محمد ^ص وهو المقصود ان صلوا
 والفرح المكمل وقوله ان رد التكليف بالاجاب والخطا الى الله من النهي في طلاق والمنع
 او الاباحة والمنع من الاباحة وقوله ملكا الخلق او الله تعالى على كل جزء من اجزاء العالم
 ملكا بسبب الخلق اي لانه خلقه كما يقال لزيد هذا العبد ملكا الشري اي ملكا بسبب الشري
 لانه اشتراه فكان من قبيل اضافة الحكم اليه على ان يورثه من ارساله من ظهوره التوفر
 من الله تعالى والى ما ذكره في الخاتمة والى ما ذكره في قوله او هو الموجد
 لتقليل التقليل الاول هو قوله او لكل ملكا لانه لا يصر في مملوكة وقوله فكان ان يصر في
 نتيجة التقليل الثاني الاول هو ان يصر في الثاني وقوله على المقيض صل المحيرون ان يصر في
 من الحكم اعانة الخلق في نقصان البشئ الذي يوجب ازال نقصان ان رساله الرسل
 مبشرين ومنذرين اي مبشرين للطيبين لله بالجنة ومنذرين للعاصين بالانذار صاحب

منقول

دارهم اما صاحب دار الدنيا فكثير عية النكاح والطلاق والحدود والعقاص والشراف والنيابة
 والجاراق وغيرها والمصالح دار اخر فكثير عية الصلوات والزكوات وغيره وبغيره من انواع الحكم
 كافا دهم وجوه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة والافيتة كما قال عدله وخرائه
 عن صلح النبى للصايم او تضمنت بانهم بحجة كان يفرل قال اقال على نصيب اذا وكافادة النبي
 على ان تطب في قوله المعية بيت الداء والحكمة اي كل ذواو واحط كل يد ما عودته والنسرة
 جمع السند كالكرام والموداة والنقابة في جمع الكرم والخلق والفقير وهو الرسول والمصالح في القوم والوزراء
 من سترت بين القوم سنان اي اصلحت برصد ضرب وقوله كلها بالنصب علم انه تأكيد وامر
 ما ينتفع بما هو به المأمورون الى اخره الى الدنيا وان خزا ما في الدنيا فكلوه تعالى وقولوا بالنظر
 المستقيم والى كقول ولا تاكلوا الموالص الى الموالص وكقوله ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل
 واما في اخره فكلوه تعالى واقبلوا الصلوات واتوا الزكوة في النهي لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا انه
 كان فاحشة العجاة معظم الطريق واجبة المبل المملوك والمهواة ما بين الجبلين والى ما في
 والفعل من هو بالفتح يهوى بالكسراى سخط قال في الصحاح الرائحة شدة الروحة والروحة الرائحة
 في التعطيف وقال في غير في الغنى سبها الوافق دفع المكروه والروحة ايصال المحبوب والى
 جمع المبهمة وهي دمع القلب ويقال خرجت مبهمة اذا خرجت او جمع من هو العالم بجهتها
 وهو الله تعالى يعني لو لم يرد البيان من الله تعالى بطباع هذه الاشياء وما يضر منها وما ينفع لم
 يلين خلق هذه الاشياء فايد لما ان اسباب العلم تلحق احواس الخلق والعقل والنجبة الصادق
 ولا يعرف منافع هذه الاشياء بالحواس والعقل فيجب ان الصادق ولو لم يرد انجبة الصادق
 من الله تعالى باخبار الرسل بان هذا اضرار وهذا نافع لم يكن في خلق هذه الاشياء فائدة وقوله
 على تناوله عظيم فيتحقق ان اى من ذلك صرح بالبيعة والمعنى في المغرب وقوله ز ص
 علم وهكذا فقد ايضا في الديوان والصحاح والذي اشتهر من انما بين الناس بكون الطار
 وقع وهو على خلق الرواية النصومة من اهل اللغة لا يطبق على الاخرى ما يفر من خطر الهلاك

اي احتمال ملك من جزر بذر واهل الاحتمال ان يكون هو من النعم . القامة فقبل الذائق
 باو في ملة وقوله العقل لا يطابق التجربة بنفسه . كان جواب اشكال بان يقال ان لم يعرف
 منافع هذه الاشياء ومضارها بعقل لم لا يجربها بنفسه حتى يعرف نفعها او ضررها فاجاب عنه
 بهذا واصله انه لو اراد معرفتها بالتجربة لكان لا يخلو اما ان يجربها بنفسه او بامر من تحت
 يد من يملك فلو جربها بنفسه هو احتمال انها من النعم القامة لعماد امره على موضوع بالفقر
 عند ملكه بتجربته لانه كان يطالب بها فنع حصل فيها ضرر . وكذلك لو امر من تحت يده فذاق
 وملكه كان فيه نقص البينة المعصومة . هذا الهلك هو الهلك الحاصل بسبب التجربة ثم انه
 لو لم تجرب وامتنع عن تناول ما فيه بقاء محتمل عند تناول كان فيه ملك ايضا فان كان متناع
 عن تناول اذا امتد به بكن بد من هلكه جوعا فلم يرد اليان من خالق الخلق ~~هنا~~ هلك
 الخلق اما بالتجربة او بالمتناع عن التجربة على ما ذكرنا كان خلق الخلق للبناء على غيره وهو
 ليس بحكمة . بالنظر الى هذا الدليل كان بعث الرسل من الواجبات التي مقتضيات الحكمة
 حقا اي بحجة ما ذكرنا من ان عدد ورد والبيان يبعث الرسل لما كان فيه منافع المتخير
 خارج عن قضية الحكمة وهذا هو الوجه الثالث وفي ان يحتاج الى البيان يبعث الرسل فالاول
 كون ترك البيان منفيما الى الهلك بسبب التجربة والثاني افضاء الى الهلك بسبب المتناع
 عن تناول ما فيه بقاء والثالث افضاء الى هلاك المتخير ايضا بسبب التثاقل عند معرفتهم
 لمنافع الاشياء اذا اراد كل من المتخير ان يختص به ما ينفعه فانه لو لم يرد البيان بشرح
 سبب بليث الملك لمن يابشر ذلك حتى ينقطع طمع من لم يباشرو ذلك السبب كان موديا الى
 الثبات الثاني المراد من المتخير الى كملون خطابات الى مو النهر وقوله فلو لم
 يشرح الحكيم شرعا ولم يضع اسبابا يكون المختص بها مختصا بالها من ان حكاه ان قال في
 ذلك فروع المنازعة والعداوة ان لم يشرع لو قال فلو لم يشرح الشارح الاسباب
 التي يحصل الملك لمن يابشر او يحصل لمن لم يباشرو تكون المنازعة بينهما الناس ايضا بل

يا وحي
 يا وحي

والقصود

لما كان
 لا بد من

لما كان
 ما وقع عليه اتعاقب ما اذا ثبت الملك بحسب اصطلاحهم فلا يقع المنازعة بينهم لانتطاع طمع من لم يباشرو
 سبب الملك الذي ثبت فيما بينهم بالاصطلاح الا يري ان الكفاة من المشركين . المجوس فانهم لم يعقدوا
 الرسل ولا الرسل ولا شرح الاسباب لم يقع المنازعة فيما بينهم في مثل هذا مع معرفتهم لما فيه منفعتهم
 ورغبتهم الى الاختصاص بما فيه بقاء بهم وبما سألهم لانهم وضعوا الاسباب وجوب اعلما موجب
 تلك الاسباب ولا ينافي مع من لم يباشرو تلك الاسباب من يابشر المعرفه ان يباشرو تلك الاسباب
 اختص بحكم تلك الاسباب ونحن نرى موافقهم في البحر على موجب الاسباب التي بينهم التي موافقة
 المسلمين في البحر على موجب الاسباب المشروعة ما جوا بانه قلت انهم لم يابشر تلك الاسباب
 التي تجردون عليها الامن اياهم وابادهم من اياهم الى ان ينتهي نسبتهم ونسبتنا الى ابا المسلمين لما وضع
 وهم المحمديون في سنيته نوح على الى ادم على ما وثقني منسئل فكانت شريعتهم باقية في اولاده ثم
 الكافرون من اولاده على ما وثقني في البيئات والاشربة وسائر العائلات فليد ا
 لا يابشر الكثرة لا تصدق بالشرقة نبي ثم من ان يفي بعض الاسباب المشروعة انما كان ذلك فليد الابايم
 الكثرة وابادهم الكثرة انما غيرة اينا بينهم باخطلاهم فلم يتعدوا عن اصطلاحهم وكان ذكر في
 اوصاف الاسباب لا في وضع اصل الاسباب وانما كان وضع اصل الاسباب بسبب الذر السواد في فمهم
 المنازعة فيما بينهم بحسب على الاسباب التي كان اصلها بسبب الذر السماوي ففتح قوله في الكتاب
 فلو لم يشرح الحكيم شرعا ولم يضع اسبابا الى ان قال الشارح كل الاسباب التي طبعة في ذلك فروع المنازعة
 اختلف مع الضمن في صيغة الافراد والجمع والمعنى واحد واما التعارض بمعنى الضمن واما العطف
 والعناد فتفاوتان في التعطف والمزوم مع قريب معناها فان العطف لا يفسد العناد والعناد لا يفسد العطف
 في الغنى اي افسد العطف بالمزوم في حجة راجع الى هذا من فوايد بعض الرسل من الوجوه الثلاثة التي ذكرنا
 مع تضمن جواب الشبهة التي ذكرنا من ان يباشرو الرسل يقولهم ان الله تعالى وامن نواحي افعالهم
 منسكة الى الحاسن القباح والحاسن مأمور بها والقباح من جود عنها غير ان الشارح اوضح
 عقول البشر العلم بجميع الحاسن وجلبها على الميل اليها والعرفه لجميع القبائح وطبعها على النفوس غريزة

مواضعهم في البحر

المحمديون

الضمن
 العناد

العناد

على عباد الله

فكانوا مبتليين بكلمتين يقولهم ما ترون من هاتين بنينا بالقوف يقولهم على جميع ما يحتاجون اليه
 من المصلح وقت لهم العينية عن الرسالة فلما رسل الله تعالى اليهم رسول حالهم هذا عن الاستغناء
 عن الرسل الفعل ان جدوى له ولا عاقر يتعلق به حبيته وما هذا اذ صغر فهو نعم والله تعالى يحل عن ذلك
 وهذا الذي ذكره المصنف جواب لهذا الذي ذكره من الهدايات فصار كأنه قال نعم الله تعالى
 يحل القول على السبل الى المحاسن كلها وطبها على النقص عن جميع القبايح ولكن الشان في معرفته
 كل فرد من افراد الاعيان انه من جملة المحاسن ام من جملة القبايح بطريق التفصيل ولا يدرك العقل
 عاقل ان كان كامل العقل وافر الذهن بان هذا الفرد من اي قبيل من قبيل المحاسن والقبايح فلا بد
 من تعيين نيتين بان هذا الفرد من جملة المحاسن وهذا الفرد من جملة القبايح حتى يظهره فائدة
 خلق العقل ما يلا الى المحاسن نافر عن القبايح والام يمكن كجاء الله تعالى العقل ما يلا الى المحاسن نافر
 عن القبايح فائدة وكان هذا طريقا من كتاب في كلامه وانما لا يرى القضية لمن اقتضى اتفاقا
 على نفسه وعما فطرية ويقول بالناو سيبه ما يؤيد فائدة الى الكسل سببا مستغنى به كما است در ذكر
 لا توشين است بانعم قلنا نعم كذلك هو ههنا في نفسه كتابته اذ هو لا يخاف من الوهم على طريق الاجتهاد
 لكن الشان في معرفته ان هذا الفرد من جنس المسئلة جوابه على طريق التعيين بل هو نعم به فذلك عباد
 الخبيث من الطيب والمجهول من الصديق ومنها ايضا كذلك فلهذا كونه على طريق الاحمال الى المحاسن ما يجب
 على العاقل ان يسل اليها ويصيد القبايح ما يجب عليه ان يفر عنها ويحيد ولكن لا كفاية له في معرفته
 الافراد بان هذا الفرد من قبيل المحاسن او من القبايح فالتعريف الذي هو الحكمة الكبير في معرفة بطريق
 التفصيل لا باجمال اذ به لا يتبين الجمل والاشكال فلهذا قلنا لم يكن بد من رد البيان من العلم بحقيقته
 كل فرد من افراد ذلك الجمل انه من جملة المحاسن او من جملة القبايح وذلك لا يكون الا بعبثه الرسل الذين يبينون
 محاسن الاشياء وقبايحها بطريق التفصيل والذي يؤيد هذا انه اي يؤيد ما ذكرنا بان في قوف العقول
 الوقوف على جملة المحاسن والمساوي دون اعيانها والشك في الحكمة في الوقوف على الاعيان دون الجمل
 بيا ذلك ان الله تعالى خلق البشر في احسن تقويم وسخر لهم جميع ما على الارض من خير من سائر منجم ما كانت

والافعال

ولما علم العقل كل فرد من
 افراد الاعيان الاصل
 بانه من جملة المحاسن
 حله الصانع لم يسل على
 وفادته الى الكسل
 ساريا

عمل العلم

مع

هذه النعم خادج مخرج للشفاعة اذ قضاء حتى مستحق فكانت نعم مستندة ولا وجه الى اسقاط شكرها والباخرة
 كفارتها لما فيه من تصحيح النعم وظلمها فيجب الشكر بما اعمد الاجع العقلة ثم ينبغي ان يكون الشكر كفا للنعمة
 موازيا لها في ذاتها مساويا في قدرها ولو لم يكن كذلك لم يكن معنفا به ولا مقابلا له الا ان في معنى النعم بكماله
 وجوده بادون من حقهم ان النعم متفاوت اقدارها وتباين منازلها متفاوت اقدار المنعمين وتباين
 منازلهم فمن كان منهم اعظم قدرا او اعلو درجة ومنزلة كانت النعمة له اهل قدرا او اكبر منزلة ثم النهاية
 بجلال الله تعالى وكبريائه وعظمته وسلطانه فلم يكن في عقل احد من البشر الوقوف على كنهه اذ في نعمته
 اسدنا الى احد من خلقه فكيف وقد توالى نعمته وترادف تملأ على عباد الله واذا كان الامر على ما ذكرنا
 ان يتصور من العبد ان ياتي بشكر يكافي اذ في نعمة من النعم فتعلا عن ان يكون مكافيا لما تقتضيه حقيقته
 من نعمة في جميع علمه بحقيقته انه لا يمكن من اذ اشكر فنه الا يتقرب من الله تعالى وليس من علم ذلك
 وذلك نعمة جديدة يجب بمقابلتها الشكر والتمتع الى شكها الا باثر لغز النوفيق ومكذبا الى الامور
 يتباسى فاذا علم هذه القضية لا يمكن للعبد ان يخرج عن شكر نعمة واحدة وان استغفر فلا بد
 من ما يوفى به الشكر جميع عمره لشكرها فكيف يمكنه اذ اشكر جميع نعمة الشكر واجب عليه فلا بد من بيان
 قدر الشكر الذي يستوجبه الله تعالى عبا عباد الله على نعمته ليتكفوا من اداء ذلك والعقول فاعرف عن كيفية
 شكر نعمة كافي ما جرة عن الوقوف على كميتها وفي صرح ايضا على الوقوف على حسن الشكر وقته فلا بد من بيان
 معنى يرد بذلك كما لا يمكن العباد التفق على الزم من عهدة تكليف اذ او الشكر اذ الحكيم اذ امر عبدا
 من عبده بشي الابد من ان يبين ذلك ببيان يمكن العبد من الاعلا سدا لولا البيان لكان ذلك تكليف ليس
 في دفع المكلف بالالتمار له وهو خارج عن الحكمة لذا ذكره المصنف في الرسالة وان كانت عند كثير من المتكلمين
 في حيز المكلفات اي في مكان المكلفات اي من الجائزات التي الواجب ان تدرك في اختتام الرسالة لم يرد في الكتب
 المتأولة في اللغة لفظ الانعام والله تعالى اعلم بحقيقة كد عوي يراشدت ومواسم اجل اذ في النبوة في عهد
 كيتبا اذ امير تلج وذلك الامير اذ يتزوج اخذ زردشت فانها كانت بلغت في الحسن والجمال غاية
 والامير بابيعه لتحصيل مقصوده والمجرب انفقوا على نقل مجراته الى القما ذكرنا في الكافي في اويل باب بيان

الان مر

اعمال

اقسام السنة وقوله بصا لبعض عاجف وهو قول المجتهد قال فيهم يستعملون المشيئة ان يرد ان كان
دورا محضا ثم اتى بعبارة فظلمة فكان امر من تلك الظلمة وزعم بعضهم ان امر من محدث حدث
من كونه دية حصلت من يرد ان شك في انفسه فكل من خرج عليه من يصاد به ملكه وزعم بعضهم
ان يرد ان شك في صلوة مشكوكة محذوف امر من تلك المشكوكة وانا بطلانها ان يكون له ولد هذه العديان
كلها دليل على كونها عاجف اما التمسك بنظام لان عاجفهم انفقوا على ان يصادف عاجف واما
برود ان يخرج ايضا ظاهر فانه لما اتى بعبارة بالظلمة ولم يتمكن من دفع الامتناع كان عاجفا وكذا لو تكن
في نفسه فكل من خرج عليه من يصاد به ملكه امر لا شك في صلوة وصلواته لطلب الولد كل منها آية عجبة
واظهر ان وقوله او دقوى خاف قيل ما كان دجلا نقاشا بالصير وسواد عي الرسالة من اصله قد ميز
للعالم وهو قول الشبهة فقالوا انما كان لا يبر الا بقبائيل فحصل العالم من امر اجبا وبما النور والظلمة
واضافوا جميع ما في العالم من الخيرات والمثالب الى النور وجميع ما فيه من الشرور والعيوب والالام
الى الظلمة وافتقرت هذه الظاهر ملاف فرق احديهما الما بنية يوم المنتهون الى الباقي كما في النبوة
الى القاضي الحان الضم والكاوي بخلاف ما بقوله الاباضية من اخراج قال الامام ابو جعفر السجزي
اخراج قوم من اهل البدع سمو اخراج لجزءهم على علي بن ابي طالب رضي الله عنه ومن يثقبون
على اثني عشر صنفا وهم الارضية والاباضية والتعلبية الى الف وقال في كتاب المذكر للاباضية
اصحاب عهد الله بن اباخر الذي خرج في ايام مروان بن محمد ومن اجازوا شهادته مخالفتهم على اواليهم
ومن لا يسمون اما هم امير المؤمنين وقال قوم منهم بخوران بخلاف الله فامر رسول الله دليل وهو يكلف
الصبا ديا يوحى اليه ولا يجب عليه اظهار المعجزة وقوله لما ان تعين بهذا الدعوى الرسالة لئلا في خبر
الواجبات بل في خبر الحايث فلا كان تعين هذا الدعوى للرسالة في خبر الحايثات لم يكن بد من دليل
بنيته انه تعين للرسالة من الله تعالى وذلك الدليل هو المعجزة فكان القول بوجوب قبول قوله قولا
بوجوب قبول من يكون قبول قوله كذا يعني لو قلنا كما قالت الاباضية بوجوب قبول قوله من غير اظهار
المعجزة يلزم ان يكون قبول قوله كذا يعني ان يكون مدعى النبوة كذا في دعواه ولا شك لاحد

الذات

الاعمال

فما لا لا
فما لا لا

القصوى

وخرجهم ايضا اجاع
الامه وملكوا الضاح ورويه
النور ولم يعلنا
حسروا وحقوا
عليها

م

يوجب

قد السوء

في كثر من صدق مدعى النبوة كاذبا من اوجب قبول مدعى من غير دليل فقد اوجب قبول قول مسكيلة
الكذاب حين زعم انه قول نبي وانه محال فان قيل لو قالت الاباضية هذا الذي ذكرتموه معا ضربا
فان من قال يجب الرد بدون ان يعلمه كاذبا كان القول بوجوب رد قوله قولا بوجوب رد قول من يكون
رد قوله كذا لانه يحتمل ان يكون صادقا في دعواه فحينئذ رد قوله كذا فان قبول قول من هو صادق يكون
في دعواه النبوة فكان رد كذا محالة قلت هذه المعارضة فاسدة لان تصديق الصادق في دعواه امان
النبوة قبل اقامه الدليل ليس يضر فلا يكون ان كان كذا واما تكذيب الكاذب في دعواه النبوة
في الحال فمريض فيكون تصديقه كذا الا يبره ان الفحابة رضي الله عنهم الذين لم يبلغهم تحريم المحرم بعد
نزل الآية التحريم كانوا قد اعتقدوا وجعل المحرم حتى شربها وطعموها لم يحلهم الله كافرين بسبب
اعتقادهم حل ما حرم الله تعالى وطعمهم اياه على اعتقاد احلهم حتى نزل عنهم الجناح في ذلك
وقال النبي صلى الله عليه وسلم على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا وكان بسبب ان حرمة المحرم اذا كانت
ثابتة في حق الجميع بعد نزول آية التحريم لكن لما لم تظهر تلك الحجة في حق قوم لم يلزمهم اعتقاد الحجة
فكذا امنا لم يثبت مدعى حقيقته دعواه بالدليل الذي هو المعجزة لم يلزم على احد تصديقه
بانه نبي فلما لم يلزم تصديقه بانه نبي لم يكن اعتقاده بانه كاذب في دعواه كذا وهذا خلف القول
اكد منه يقال سككت الفاء ونطقت خلفا اي سكت عن الف كلمة ثم تكلمت بالخطا وهذا من كلام
المكشي ما يحكيه في الثالث في الخراج مشكوك الله في هذا الذكر ذكرته من المعنى هو يتج احاد بالكسرة حلة
ضريح النامة وبالقسم الاسم من الاخلاق وهو في المستقبل كالكذب في الماضي وقول وهو المعجزة يحتاج
هنا الى القول ما ضد المعجزة وصدقا وكيفية دلالة على صدق الله في ما اما ضد فهو العجز الذي هو
نقص القدرة سبب معجزة لانها تظهر عجز من يتحدى بها عن فعلها او عجزا عن فعلها بالمعجزة
فالحد الذي المعارضة بتل محذوف فلانا اذا باريت وناذعته الغلبة والها الداخلية في قلها ها المبالغة في فعله
كما في العلامة والنبوة اللانث فيقال القرآن معجزة وكانت داخلة فيها للمبالغة في العجز عن عجز
المبطل اليهم كذا ذكر المصنف قال العبد الضعيف عن الله اذ كان من الله في الله حتى

من الاخلاق

في المعجزة المبالة كما في العلامة والنسابة عما ذكر في كتب الكلام المؤثر بها لكن لم تخلص عن معنى الثاني
لما ان وضع الناء الزائدة في اسمهم وصفه للتانيث فذلك ضعف معنى كتب اللغة بالتانيث قال في الصحاح
المعجزة واحدة معجرات الانبياء وقال في المغرب والمعجزة في اصطلاح المتكلمين معروفة ولذلك راجع
المصنف في الغيبة الكتاب بالتانيث بقوله وحده على طريقة المتكلمين اليها وقوله انها ظهور راسر
الابوي ان الناء وان كانت المبالة في العلامة لا يوصف الله تعالى بها فلا يقال الله تعالى علة بل يقال
علام بذون الناء صيانة لوصف الله تعالى عن ضايقه التانيث ثم المعجزة في الحقيقة وان كان اسما
لمثبت المعجزة كما لقد راسم لمثبت القدرة ان الظاهر للمعجزة شريها اذ قوله على طريقة المتكلمين
انما يقدره اصرازا عن حد الفلاسفة فانهم قالوا امي الفعل المعجزة الحكم الالهي التي تتوق منتهي
القوة الطبيعية والقوة النفسانية وقوله ظهور اسرار الغيوب هذا احد شمل على حته يتوق وهي
ظهور اسرار خلاف العادة وادراكها صدف مدعى البني وتكون من تحدي به عن العادة
بما ذكر في الكتاب الاصرازا باليتور والمراد من الاسرار المذكور والشان لاطلب الفعل وان يقال
فلا يشترط ظهور الاسرار ذلك تنقح الوجوه من الفعل فلا يشترط ذلك في المعجزة فان الاشكال
العدوي يصلح ان يكون معجزة كاستماع ذكرها ما عن الكلام المتعاد لانا نقول اننا سمع عديته فان
ذلك ايضا امر وجودي لان المعجزة ضم عتيق بها القادر على البيان بالفعل فكان هو كذلك ولا والله
فما خلق المانع في لسانه فكان وجوديا وقوله اظهر ذلك على يد جازي اظهر خلاف العادة
على بدائنا لا يجوز لانه لا يجوز شبهة في معرفة الصانع لان في خلقه وصوره وهيته ومعجزة واجبا
دلالة في طبعه على استحالة كونه الها فلما كانت دعواه الارضية مستحيلة وانها لم تتوقف معرفة
بطلانها على دليل لغوي بخلاف دعوى المستنهي فتجوز البتة لانه لا يشترط ذاته ما يدل على كذبه اذ
هو من حصر من مصادق الدعوى لا فرق بينها من حيث الداف فله فرقان بينهما الامس جهة
المعجزة الناقضة للعادة فلو ظهر على يد الكاذب لاسد على طريق معرفة صدق الانبياء فيه
تجيز الله تعالى عن لقائه البهتان على صدق النبي صلواته محال وما يوردي في العمل فهو محال ومذاهبه

التي تفتت سبي

البحر

الدليل العقل عليه في عدم جواز المعجزة عما يد الكاذب في عواه البتة وقوله وانما يظهر على يد خارج عن مقدور البشر بل عن
مقدور جميع الخلائق واداد جميع الخلائق الملائكة والانس والجن والسيطان وغيرهم فان قيل فكيف عمر هذا القول في
جميع الخلائق مع ان الملائكة قادرين على افعال خارجة عن قوى البشر نحو الصعود الى السماء والنزول منها في زمان قليل
ولذلك المستدق من الشياطين يصعدون الى السماء لاستراق بعض كلام الملائكة ثم يرجعون به شهاب ثابت على ما دل
في تاويل قوله تعالى فاقعة شهاب ثابت توجدنا ما ملكت جمرنا شديدا وشهابا كذلك يكون ملك الموت
بالبشرق في المغرب في زمان قليل مذكورة في الاحاديث ومذاك امر بخلاف العادة ليس في قوى البشر مع ذلك
يوجد من غير البشر على ما ذكرنا قلنا مراد من هذا امر ما يظهر على خلاف العادة على يد من يدعي البتة تصديق
له عواه البتة من نحو اشتاق القمر واجتذاب الشجر وتسليم الحجر وكذب العصا حية وانفاق الحجر
وابر الله بكاء والابوي وايجا الموتي ومنه الاشياء التي ذكرت في معجزات الانبياء البتة في قدرة الملك
ولا في قدرة من يدعي عليه التلك بل هي مخصوصة بقدرة رب العالمين والاله الناس ليعجزوا ما ذكرته من افعال
الملائكة وغيرهم فليس هو بل يخالف العادة في حصرهم بل هم محمولون عليه فكان ذلك كالحاجب خراج الخلق
من بطنه شرايا مختلفا الا انه فيه شفاء للناس وطيران الطير في الهواء وكثرة صفار النمل ما في السموات
وان كانت هي بعيدة منها وليست هذه الاشياء في قوى البشر وجميع المصنف في قوله ووجه الدلالة ما قرر في
في عقولنا ان الله تعالى سماع الى قوله والقدرة عليه الا الله تعالى تلك مقتضات احدها ان الله تعالى سميع
دعوى هذا المدعي وتاثيرها ان هذا الاشياء خارج عن مقدور البشر والاشياء كما وجدت
وخط خلق الله تعالى له لا اذن علمه الا الله تعالى فلما كان كذلك كان ذلك من الله تعالى فصدقنا دعواه
اذ التصديق الفعلي بتملة التصديق القوي وذلك ثابت في الشريعات وفي غير الناس وقوله ثم قال آية
صدق دعواي ان الله تعالى ارسلني ان يفعل كذا وقوله آية صدق دعواي بتد او قوله ان يفعل
كذا خبر وقوله ان الله ارسلني يقول ارسلني فغناه بالقرآن سبته نشاني راسي من رد دعوى خويش
كبر رستي مراخداي تعامر رسول فرستاد انت كخداي تعامر انكادرا احسينا كذا وكذا انهم جنس
وقوله ومذا طامرة المتعارف كما ان من ارسله غيره من البشر الى الله تعالى الرسل المرسل اكتب لي شيئا

وان كان

في قوله سبي
وانا لمسنا السماء

السب
في هذه المسألة
في الاحكام

في قوله تعالى
ان الله تعالى ارسلني
ان يفعل كذا وقوله
آية صدق دعواي
بتد او قوله ان
يفعل كذا خبر
وقوله ان الله
ارسلني يقول
ارسلني فغناه
بالقرآن سبته
نشاني راسي
من رد دعوى
خويش كبر
رستي مراخداي
تعامر رسول
فرستاد انت
كخداي تعامر
انكادرا احسينا
كذا وكذا انهم
جنس

والاعتدال في طرقات النجوم فيبقى وهم سمعوا كلاما في حقهم

من الاسرار التي كانت بملك وبقية لم يطلع عليها فكتب له علم المرسل اليه الاطلاع على تلك الاسرار لغير المرسل
كان ذلك لا لصادقة عما صدق مدعى الرسالة وكذلك الشبهات في تصرف العقول ان اجازة من يخلق
العقد ان كانت بقوله او بفعله فما سواها في الضميمة قد ثبت جوف الناس على طباع الجواهر ما هو
عند انما الى قوله انهم وقفوا على ذلك ما علم خالقها على لسان من ارسل اليهم فان قلت يحتمل انهم تقفوا
عليها بسبب تجربتهم كما يفوق الناس طباع بعض الاشياء الا بسبب تجربتهم الا يرى ان انسانا لو قال
ان هذا الشيء يصلح لدفع هذا المرض فاني تجربته موجودة كذلك وان لم اسمع ذلك لم اصدق لا يستبعد
صحة هذا القول بل يتبع قوله من يتبع نيداويه مثل مداواته قلت الكلام في افراد بعض الاشياء التي كان
للانسان بقاء بدونها انما الكلام في عموم الاشياء لعموم الناس فيما انبأ الله بهم بدون مباشرتها واعتدالها
حتى لو تصور انسانا في الشئ او لغيره في الارض من ثرائها واستمداد ما يدح ويطلع فيه في كل شئ
وهو لم يسمع من احد ان العلم والبقرة وغيرهما من الحيوانات ما يدح ويطلع فيه في كل شئ في كل شئ
فلا مثل ان عقلا لا يصلح دليله على الذبح والطبخ والاكل في كل شئ في كل شئ في كل شئ
لخبره الاكل منها فهو لا يحل له امتداد عدل الاكل لانه لا سمع من احد انه يفعل هكذا ينبغي باكا اذ
الكلام فيه وان يصلح عقلا للدليل على هذا من هذه الحيوانات ليست بحل التجربة مع بقاها كما هي
فبما نأقلا ضرورنا واما ذكره من تجربة بعض انبه وجد ذلك الشئ المعين لدفع ذلك المرض المعين وهو كان
بعد قهاريه المذاق الذي ياكل ما ياكل في جماعة انه ياكل الذي وجد من اندفاع ذلك المرض عند استعمال
ذلك الشئ في حقه يحتمل ان مرضه كان انتهى الى الفم فوقع استعمال ذلك الشئ بطريق التجربة في الوقت
ذلك ان شفاها فافاضه التجربة اليه يحتمل انه كان صاعقا لدفع ذلك المرض كما يصلح غيره واقفا ودفع
اتفاق تجربته في حق ذلك الشئ المعين ولكن ذلك في حق بعض الافراد لا في حق الجميع الذي يتعلو بقاء
جنس الانس مما يشترطه وليس ذلك الا باعلاء خالق جنس الانس وقال المصنف ح ان الجواهر الموصولة
في العالم منقسمة الى اغذية وسموم وادوية ولا وصول الى الاستباضة ببعضها والبعض بالتجربة
ولها ما لا بد ان يكون تناول الاغذية وادائها انهم اعتدوا اليها والمعرفة طباعها مع ان الاغذية

من الموت

بشي من الجوارح على شئ منها ولا بالقول اذا صح خليفته فاعلم حسا وادهم عقلا لا يمكنه الوصول الى
ذلك كما يختلف الى استاذ فحادث حصل له العلم بذلك عن غيره ولهذا اضطر اهل العالم لطباع هذه المنكرات
الرسالة الى الاعتراف بان العلم بطباعها قوتين في فاهم مما قبل فهم من اذتم العلم بطباع هذه الاشياء
قالوا قالوا من يقرأ طافا اقبل ومن اذ بقرط قالوا من اسفلين من الامام الذي خرج بهج الى السماء
فاطلع عليها ولذا العلم بالنجوم وصية الافلاك وطباع الكواكب والسعد عن ذلك وهذا اضطر اهل
النجوم حين سئلوا عن ذلك ان قالوا انهم لم يعرفوها من غير من الحكيم وقد عرج بهج الى السماء فطافت
في ملكوت السموات وعرفت ذلك كله مشامدة وزعم بعض من ادعى العلم بالحقائق ان من عرف من اسم الله عز وجل
وكذا العلم بالحقائق التي هي قوام العاشر من الجادة والحقايق وغيرها لا يمكن الا ان يقول ان هذا ما يذكر
بالعقل والاحتساق فان عقل الانسان لا يمتد الى هذه الاشياء بعقله وليس له حس قبل وجود هذه الاشياء
بالسمع والكله وفيه تغير السماع ومنزل الرسل الذين ارسلهم في العالم يجنبون الاشياء كلها
ومن الله تعالى وقوله قلب العصا حية واليد البيضاء وانفلاق الجحيم من عجزا في موسى عليه السلام
لله كنه والبرحر واحياء المعنى من عجزا في عيسى عليه السلام واخراج النافذ من الجحيم من عجزا في صالح عليه السلام
والباقي من عجزا في سليمان عليه السلام وانا خضوع هذه العجزا في بالذكر لغيرها وبقوتها بالكتاب وقدم من عجزا في
موسى وعيسى عليهما السلام والكون التجث في بنوع نبينا عليه السلام اهل الكتاب الذين هم على الهدى
والنصارى وقدم موسى على عيسى عليهما السلام وقدم زكريا على يوسف في القرآن بالسيرة الذكور عيسى وذكور
سائر الانبياء على وقول ثبت بنوعهم خبره بهذا الذكر وقوله قال من ثبت بالبوراف الحادثة عن طريق
البشر ان عن طاقم الملباسه حيل المحتالين في المفاد حيل الذين يحلون في ان موكا حيا لهم في خبر
الشيء ورفع البناء من ان بنية العقيدة والاحتجاج المحتارة في صنابع دقيقة في حرم الجاوة قوى المختبر
المتعدية والمختصة عن قرك الفاعل غير الافعال الباطنة التي لا تثبت لها في اصلها من الشعب المختمة
وقوله المختارة لغة استعملها المصنف في الذين يعلمون الافعال الباطنة كالتوريات وليونلك
العصبة وجود في كتب اللغة المتداولة هذه الصفة تنبص ان يكون المسم الثابته اصلية لا جعلها

الاشياء التي
منها والخس
لذلك
الخلاصة
الجوارح

من المخوفة التي من علم وزن الفلك كالمخوفة والبقرة وليراد صاحب الفلاح المخوفة في خرقة
يذل على ان الميم رايدة فقال المخوفة كلمة مؤلدة وقال المصادراخرق دُرُوع كثر ودُرُوع من حد
ضرب وقال المطر في الايضاح في شرح المقامة الاديبين المخوفة افعال الكذب وهي كلمة مولدة مبتنية
كالتمسك على المبتكين ثم قال ويحتمل ان يكون تركها من حرفي اخرق وهو خلق الكذب مضموم اليها
الميم ليكون راء عينة دالة على زيادة معنى هذا الجواب عن قولهم ان قلب العادة والطبيعة
جايز غير انه لا يضاف في مقدور السحرة والمشعبين قلنا هذا الكلام فاسد اذا الشعبين والمخوفة
يزداد ضعفا واضحا لا الذي الجث عنها والتامل فيها اذ المخوفة قوية محض والشعبين مبنية
على شغل العجز الناطقين بشي ثم اخراج غيره على الممان في خط اليد المعجزة تزداد عند البحث
والتامل وكافة على من الآيات ثباتا ودواما وقال المصدق لا يقع الالتباس بين المعجزة والسحر
والشعبين لوجه اقدم انه لا يتصور ظنوا والمخالف للعادة من السحر والشعبين عتيب دعوى
البنية كادها من البنية التي لا يتصور ذلك مع اقرار بان الذي ياتي به سحر شعبين وضاعة حتى قالوا
لوان اجلا ذهب بالمناطيس الى بلاد لم يعرفوا خاصية المناطيس من جذب الفولاذ وادعى
البنية كما ادعى ان ابطال الله تلك الخاصية عن المناطيس كمال يودي الى التلبس وهذا كان موافقا
لما كان يقول شيخنا رحمه الله ان حافظ القرآن لو ذهب الى موضع لم يسمع احد القرآن وادعى النبوة
واراد ان يظهر معجزة بالقران اسمى الله تعالى القرآن قلبه والثاني ان يقع السحر والشعبين له
من ادعاء لا يذكر ان الله تعالى لا يبعث النبوة الا بدعوة الشياطين وتوكل ذكرا اسم الله تعالى والثالث ان السحر
او السحر يحصل عن قهره والعجوة تزداد تالدا عند الاستحسان وايت الشعبين او السحر
الا التلبس على الخاضعين عند قن الضمور او قلته المجهتين ضعف الايضاح لهذا المعنى
فعل السحر كما جاء موسى النبي العطا لانه كان باطلا والله لا يصح عمل المفسرين والراح ان هذه الايات
القطر مخوف الجور وقليلا الصلحمة واحيا الموتى ونشق الترس ونبع الماء من بين الاصابع لا يتصور
قطر من مستغلة ولا يباح في قوله الرابعة يحتمل ان يكون متعدية فيكون انتصاب صح على انها متعدي

قدم
على الخراف

على السلم

م

ويحتمل ان يكون الازمة فيكون انتصابها على التمييز ثم كان مساويا لصفة الدعوى واليهان كان مساويا
لصفة صفة الدعوى لان لا شراكة العلة بوجبه الا شراك في الحكم ثم ان صفة الدعوى متعلقة باستجاء
معاني اربعة اولها كون الدعوى في خيال المكان فان من ادعى ما هو مستنع محال في نفسه رد قول القائل
ان الازمة متعلقة واعرض عن سماع يئسه كدعوى اراد شئت فان دعواه كانت متمثلة من دعوى نفسها لا فيها
الوساكة من صانع عاجر جاهل تولد من فكره انه ادعى من يواديه وليا صم في ملكه وهو غير عالم بما
فكره عاجز عن فهم صدق وعلميته وكدعوى الثاني واما دعوى نبينا صلعم النبوة موافقة
في جبر الامكان لانه ادعى انه رسول الله الى خلقه ليدعوه الى اصلاح الدارين وهذا ممكن بل في
حين وجوب القبول عند الله الدليل لما ذكرنا قبل هذا والثاني ان ياتي بينه تطابق للدعوى
فكانت يئسه نبينا علم كذا فانه ادعى امرا الهيائا والى بالبيان الا الهية التي تفوق قوى
الخلق ولا يتصور ذلك بالهوى الطبيعية شهد بذلك العالمون بالاصول الطبيعية بخوشق
القدر واجبا الشاء المصلحة وانطاق الناقه ثبت ان اليئسه تامة موافقة للدعوى والثالث ان
يكون دواعي الجرح متشعبة عن يئسه اذ لو تكلم تكلم في جرح بوج من الوضع لو دق اذ لا قبول
الانما هو صحيح في نفسه فان اليئسه لو لم تكن صحيحة في نفسها لكانت صحيحة في يئسه
ولم يكن فيها دواعي الجرح اربع الكفر بالله تعالى والكذب عليه والفسق في امر الله تعالى والى الجرح
الجمل باحكا الله تعالى وسنى من هذا لم يثبت لاني يئسه ولا في النبي صلعم والراح سلكه الدعوى
والسبب عن مناقضته ترد عليها او على اقدمها اذ المناقضة معترف بتقص ما ادعاه ونساده
اذ من بادعيه صحة احد المناقضين ينادى بطلان الاخر فاذا صار معترفا بفساد كل واحد
من الامرين فكانت السلامة عن المناقضة ثابتة هنا اما سلامة اليئسه عن المناقضة فلانه جميع طبقات
المبعوث اليهم عن ايراد مثلها وقرعهم بالمعجزة من غير ان يشغل احد بها رضىه واما سلامة دعوى
عن المناقضة فلانه شهد بنبي من شهد العقل بنبوة وانكر بنو من لم يشهد العقل بنبوة
فاشهد بنوح وابراهيم وموسى عيسى عليهم السلام وكذب باقى المؤمنين ودعيان لما وجد
سم الله

جاء رطله

نفسها لا فيها

ودواعي الجرح

كتاب المثل قوله تعالى الحمد لله الذي خلق السموات والارض جعل الظلمات والنور اخبر انهم
مجنون لان مخلوقا وليسوا بقدي بل اجتمع في حقهم في جوه الدلائل ما لم يوجد ذلك لغيره وهو كون
كتابه معجزة له ولم يكن كتب الانبياء على الذين قبلهم معجزة لهم كون كتابه معجزة باقية الى يوم
القيامة ولم ينق معجزة الانبياء بوقلتهم وكذلك انزال النور قبل ولادته في آيائه واهماته الى ان ولد
هو صلوات الله عليه وسلم وغير ذلك مما ذكره في الكتاب في قول كاشف غافق العيون وهو ما روى انس رضي الله عنه عن اهل
مكة لما لو الله صلوات الله عليه وسلم ان يومهم اية فاراهم القوس شقبت حتى رآوا احرا وبنيها كما اذا كرمه المصباح في باب
علامات النبوة واخذ اب الشجر وموفا روى جابر رضي الله عنه فقال سئلت نافع رسول الله صلوات الله عليه وسلم حتى ثلثنا
واذنا ان يخرج فذهب رسول الله صلوات الله عليه وسلم بتبع حاجته فلم يري شيئا يستتر به واذا استجرتان مشاطي الواوكر
فانطلق عليا الى الصخرة فاخذ بعض من غضاها فقال انقادي علي باذن الله فانقادت معه
كالبحر المحشوش الذي لصاح فاية الى الفاء وتسليم الحجر عليه وهو روى عنه ابن ابي طالب
فان قال كنت رسول الله صلوات الله عليه وسلم فخرجنا في بعض نواحيها فاستقبله جبل الا ان يقول الله عليك
يا رسول الله صلوات الله عليه وسلم نبع الماء من بين اصابعه وهو ما روى انس رضي الله عنه انه قال اتى النبي صلوات الله عليه وسلم
وهو بالبرزخ فوضع يده في الماء فجعل الماء ينبع بين اصابعه فنوحوا التوم وقال فناداه خزانته
قلت لانس كنتم تلتزمونه او كانا ثلثا من حشيت الخشب وهو ما روى جابر رضي الله عنه انه قال كان النبي صلوات الله عليه وسلم
اذا خطب استند الى جذع نخلة من سوارى المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى على حاش النخلة التي
كان يخطب عندها حتى كاد ان ينشق فزال النبي صلوات الله عليه وسلم حتى اخذها وضعا اليه فجعلت تاذن ابن
الضيبي يركب حتى استترت بكافة الناقه وكان في رواية اخرى ان من القتي رضاه في البعير وكان
الناس فقال ثلثة اشبار انهم من رسول الله صلوات الله عليه وسلم ينالون من غيرهم او مرقنا بغير شيء غير فلما راه البعير
جرب فوضع جراحه فوقه عليه النبي صلوات الله عليه وسلم فقال ابن صاحب هذا البعير فجاه فقال بعينه فقال بل تنبه
لدي رسول الله صلوات الله عليه وسلم اهل بيت ما لهم معيشة غير فقال اما اذا ذكرت هذا من امر فانه شكاك كثير العمل
الآخرة فلة العلف فاحسوا اليه وشهادة الشاه المصلية الى المشوكة وهو ما روى جابر رضي الله عنه

مجلدات

رسول

رسول الله

او زهاء

قال

الذي

الآخرة

ان يهودية من اهل خبر سمعت شاة مصليية ثم اهدتها رسول الله صلوات الله عليه وسلم فاخذ رسول الله صلوات الله عليه وسلم النور فاكل
منها واكل رطب من اصحابه معه فقال رسول الله صلوات الله عليه وسلم ادفعوا ايديكم وارسلوا الى اليهودية فدعا فقال لها
سمعت هذه الشاة قتالت من اخبرك فقال اخبرني هذه في بوي الدراح قالت نعم قلت ان كان نبيك فلن
يصبح وان لم يكن نبيك استرخا منه فعنا عن رسول الله صلوات الله عليه وسلم ولم يبقا فيها وشرب الكثير من البشرا القليل
من الماء يعني حتى روي وهو مثل ما ذكرنا من حديث انس رضي الله عنه وكذا روى جابر رضي الله عنه فقال
عطش الناس يوم الحديبية ورسول الله صلوات الله عليه وسلم بين يديه ركوة يتوضا منها ثم اقبل الناس وشربوا
لنبي عندنا ما يتوضا به وشرب منه الا في ركوة فوضع النبي صلوات الله عليه وسلم يده في الكوة فجعل الماء ينفع من بين
اصابعه كما قال العيون قال فثربنا ونوضا لنا قيل لجابر كنتم كنتم قالوا لو كنا مائة الف لكنا
كنا الف وخمسة مائة في المصباح في فصل المعجزات وقوله كان النور الذي يستعمل من ظهر
الي يحن اي من ظهر الرجل الى يحن المرأة ولذلك آدم ع الى ان ولد وهو صلوات الله عليه وسلم فان قيل كيف صح ضعف النور
وهو عرض بالاستقال والعرض غير قابل للاستقال قلت يحتمل ان يكون المراد من انوار النور استقال
ما يحصل منه النور فيظهر منه النور ولكن لما روى الراي النور دون ما يحصل منه النور وهو ماء
المنى اضاف الاستقال الى النور والذليل على هذا ما روى من حكاية امرأة كتيبة ذات مال عرضت
نفسها على عبد الله في النكاح بالمال الكثير حتى رأت النور في عبد الله لوعبة ان يكون صاحب النور
الذي هو نبي اخر الزمان ان يتولد منها واصل عبد الله بالنكاح الى ان ذهب الى بيته وباش امراته
فانقل منه النور الى امراته ثم جاء فرائه تلك المرأة الكتيبة فلم ترغب في نكاحه وقوله وما كان من
الخاتم بين كتيبة وفي المصباح في باب صفات النبي صلوات الله عليه وسلم قال رجل رايت الخاتم عند كتيبة مثل بيضة
الحمامة وعن عبد الله بن جابر رضي الله عنه قال رايت النبي صلوات الله عليه وسلم واكملت مؤخره واكملت ذري خلفه
فقطرت الى خاتم النبي صلوات الله عليه وسلم عندنا غرض كنهه النبي صلوات الله عليه وسلم جعاعلية خيلان كما قال النابيل النابيل
الغضروف وهو لان من الفطخ قبل موراس الكنف جعاعلية اي مجتمعا واخيلان جمع الخال والنابيل
جمع النابيل بالنابيل رتبة ادخ وقال الشايب بن بريد نظرت الى خاتم النبي صلوات الله عليه وسلم مثل زاحمة النابيل
فما بحلة

استعمل من ظهر الرجل الى يحن المرأة
الذي يحن اي من ظهر الرجل الى يحن المرأة

واحد بحال العرش مبيت بزبن بالياب والاسرة والستور قبل انما شبهة فبر الحلال
 اذها كبر من زالقنص وما ذوى انه كان السلام ربعة اى من بوج الخلق عن علي بن ابي طالب رضاه عن
 كان افاد صف النبي صلى الله عليه وسلم كذا في المصباح ولكن ذكر المصنف في البصر وذوى في وصفه علم كان اطول
 من المروج واقصر من المشيب اى الطويل وما ذوى انه لو نظر الى وجهه والبدر فكان لصراحي
 فكان هو ما لصن من البدر في المصباح عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم في ليلة
 اخيانه فجعلت انظر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى القبر وعليه حلة حمراء فاذا هو عندي لصن من القبر
 فقال لي ليله اخيانه بالكرامى مضية لا غيم فيها وعن ابي هريرة رضي الله عنه ما رايت شيئا افضل من
 رسول الله صلى الله عليه وسلم كان الحسن تجري في وجهه وكان يرخد عرقه في الطيب عن انس عن ام سليم رضي الله عنها
 ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ياتها فاقبل مندها فتبسمه نطقا فيشمل عليه وكان ليثر العرق وكانت تجمع عرقه
 فتجعله في الطيب فقال عبد الله بن مسعود ما هذا قال عرقك في طيبنا وهو من الطيب الطيب
 منذ ايضا في المصباح وقد وصفه على التتصيل في شبهة هذا في هاهنا فان منذ اكان من ضد بخر
 رضي الله عنهما من ابي الهيثم بن ابراهيم التميمي وهو وصفه بن يديهما جريين والاضار بقوله اذ
 كان أطول من المروج واقصر من المشيب عظيم الهامة رجل الشعر اذ من اللون واسع الجبين الى الفم
 وكان هو وصافا صدق هو فيما وصف فقال شعر رجل ورجل اذ لم يكن شديدا بجمودة وكذا
 وصفته ام معاوية بن وهب عن ابيها في هذا فلم ينكر عليها وقصته ام معاوية في الفاتحة فضل
 الباء مع الواو من ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج من مكة مهاجرا الى المدينة وابوبكر ومولي ابي بكر عامر بن نفير
 ودليلها النبي عبد الله بن له بفتح فمروا على خيمتي ام معاوية وكانت ببرز جلد الى اعز ما
 البرق العتيقة الزرنية التي يتجدي اليها الرجال فبهر لهم وهي كهيئة نم ان اصحاب علم
 الفراسة مجمعون معتنون ان اجتماع هذه الصفات في البدن والولد ما يتل وجوده ويعتبر
 اتفاقه فيكون دالة صادقة انه صادق جليل عظيم مبرور الشيخ الامام ابو بصيرة عترة هذا المعنى
 فقال بعد ما وصف علم هذه المعاني المختص ببدنه وجل الفتن تراها تفيح في الخلق ندى الفات

في المصباح
 في المصباح
 في المصباح

في المصباح

في المصباح

في الخلق تعالى لو تأملت ان الذي يوجد من ايات الاثراء كذا من سائر الاشياء العجيبة انما يصدر
 من في ايات في خلقه كالاعور والاعمى والابرص والاقصر جدا واما من كل من العيوب فلا يصدر
 عن الاشياء العجيبة والكذب على الله من ايج القبايح فلا يصدر من مثل من هو موصوف مثل من
 الكمال وللهذا قال عبد الله بن رواحة رضي الله عنه شعرا لو لم تكن فيه ايات مبيته كانت
 بديته تنبيل بالخبر وروى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فقال
 الناس قدوم رسول الله فخرجت اليه فلما نظرت اليه عرفت ان وجهه ليس بوجه كذاب فكان اول
 ما سمعته من كلامه انه قال ايها الناس انشوا لكم وصلاوا الاوصاء واحموا الطعام وصلوا
 بالليل والناس نيام تدخل الجنة بسلام ومنها اى من العجرات ما كان في اخلاقه اى الذكاء
 في سجاياها فالحق والحق في السجية والافلا في جبرها في خلقه والطبيعة الخلقية ايضا
 الحق وجبرها الخلقية وقوله ولا عرفت من هو حق اى ذلة لاذ في الصالح فان قلت ما تقول
 في قوله تعار عيسى فتوى في اشارة الاثمة ما يدريك لما يركى وهذا عتاب من الله تعار عيسى
 من محي الاثمة والعتاب يقع سابقا الزلة وفي قوله تعار يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تتبني
 من ضا اذ واجل ومذا دليل علم انه ليس بمتجهم ما احل الله له وفعل بالبول ذلة في قوله تعار
 عيسى الله عتلك لم اذنت لهم وذكر العفو جرح في ان الزلة قد سبقت منه وفي قوله تعار واستغفر
 لذنبك المتوكل والمؤمنات فاذ يذل علم وجود الذنب منه وليس الملام من الذلة الا هذا وكذا
 قوله تعار وضعنا عتلك وزك الذي انتفض علمك دال عليه قلت اما الاول فان العيس والتولى امكن
 منه زلة ولكن ذلك علمك بالجهاد علم انه هو الافضل وليس هو بافضل والعمل بالاجتهاد لا يكون
 في حضوره في ذلك الوقت الذي كان الظاهر يتبع التولية فان رسول الله كان يدعو اذما الكثرة
 الى الاسلام اذ دخل عليه عبد الله بن ابي ربيعة وهو امر ابصر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم علمك
 الله فقيس رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه واعرض عن الاستمالة اولى الفوم الى الاسلام وتكلم في الاعمى لا يركى
 العيس والاعراض والابتداء في وطن ان لا فضل مزاو لكن كان الافضل عند الله ان يعل الى الاعمى

فقال رسول الله

بوجهه ولا يبالي بالابتعاد عن التوب من قول الله بترك ما هو الافضل عند الله لا بارتكاب الخطر
 وكذلك قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم انما عاقبتكم بترك ما هو الافضل عند الله لا بارتكاب الخطر فان اراد
 بتحريم جارية على نفسه معاشرته النساء استدل بقوله تعالى وعاشرون بالمعروف ونهى الجارية
 تطييبا لقلوبهن وكان الافضل عند الله صيانة قلب الجارية دون فلو لم ينسأ خفوا عند الله
 حلتهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك قال الله تعالى ان توبوا الى الله فقد صغت قلوبكم وان
 تطأوا ارجلكم فغوب بترك الافضل لا بارتكاب الخطر فان حرم الحلال لم يزد الا غير مخطور وفعل
 ما ليس له ان يكون زلة اذ لم يكن ذلك الفعل مشروعاً واليمين مشروع لا ينبغي مرضاة الله تعالى فان
 صلى الله عليه وسلم يكره رضا احد عن رضا الله تعالى وكذلك اشار انك ينبغي مرضاة الله ان لا يجد دون مرضاة جاريته
 فرجحت رضا الاذواج على رضا الجارية طناً ان رضا الله تعالى يطلب رضا الله تعالى فاحذر الله
 ان رضا الله تعالى يطلب رضا الجارية كذا ذكر في عصمة الانبياء الصابون في حواشي قولنا نعم عند الله
 عنك قبل ان ذكر العفو لا تنص سابقه الذنب فان العرب فيجوزون الكلمة بقوله عفا الله عنك
 يريدون به ذنباً كانوا في العفو واعتقدوا انهم الكاذبة عفا الله عنك ما صغت في حاجتي وقيل
 عفاه اذ ام الله لك العفو اذ ذنب لهم في العفو باعذارهم الكاذبة وقال الامام ابو منصور
 الماتريدي وفيه دليل على ان النبي صلى الله عليه وسلم اذ ذنب لهم في الخلف بالاجتهاد لا بالمواد لو كان بالمواد
 لم يأت به عليه وقع في اجتهاده انهم معذورون فاذن لهم ثم انه عوبت مع انه اجتهد في ذلك انه ترك
 الافضل فعوبت عليه وهو ترك الاذن حتى تبيان له الصادق من الكاذب وعنايه ان نبأ يكون
 عما تركه افضل مع فعل الفاضل فله يكون فعل الفاضل زلة وما قوله تعالى واستغفر لذنبك
 قبل معناه واستغفرك يتصور عندك انه تقصير فان الاستغفار لا يزيل عن قلبك ما تشعشع
 من ذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم فاستغفرا الله في اليوم سبعين مرة وقوله ليغان عما قبلني
 ان يطبق على قلبي اطباق العيين ويوم الغيم وموضع دفع ما يقع عليه كانه قبل لغيشي قلبي
 والامور ما نعت من السهو الذي لا يخلو البشر عنه وما قوله تعالى ودعوا عندكم من كل الذر انقبض

في قوله تعالى
 يا ايها النبي
 لم تحرم انما
 عاقبتكم بترك
 ما هو الافضل
 عند الله

عليهم السلام

في قوله تعالى
 يا ايها النبي
 لم تحرم انما
 عاقبتكم بترك
 ما هو الافضل
 عند الله

ظهر كل قال الامام ابو منصور وحرف عاقبتكم بترك ما هو الافضل عند الله لا بارتكاب الخطر
 حرمه الا فقال الرسالة بهذا الوجه من الاجابة صح ما قال في الكتاب ولا عرفت منه صفت بل كان في
 الشجاعة يحمل ما وليه من قلة يعني ذر جاعة جنان يوفى كبره يازد شمس يثبت في كره ان يندم
 الصيغة مأخوذة من قوله ومنهم من لم يندم قال في الكشاف في تفسير قوله تعالى لقد نصرتكم الله في طول
 ليلته ويوم جليل اذا عجزت كركم اذرك المسلمين كلمة العجائب بالفتح ويزيل عنهم ان الله
 ما اصابكم الا بشئ من قبله فانهم قوا حتى يبلغ قلوبهم مكة وبقي رسول الله صلى الله عليه وسلم وموالاته في مكة
 لا يتحمل ليس معه الا معه العباس اخذ بالجماء خاتمه وابو سفيان بن الحارث بن عمة وناصب
 بهذا الوجه شهادة صدق على شامى شجاعة وراية جارية وماسى من ايات النبوة وقال
 يا رب اتيني ما وعدتني وقال العباس كان صلياً صريح بالباس فادى الاضار فخذ اخذ اخذ
 يا اصحاب الشجرة يا اصحاب البقرة فكم اعتقوا ثم يقولون ليت لبك وركت الملكة عليهم عليهم السلام
 الثياب البيض على خيول بلقي فتطهر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قتال المسلمين فقال هذا حين تحب الوطيس
 ثم اخذ الكفا من ثواب فوامهم ثم قال لنهروا ورب الكعبة فانهم قالوا اسلم المنهزم واحداً كان او اكثر
 لا يتحمل اي لا يتحمل اراد بقوله يا اصحاب البقرة ما ذكر في قوله تعالى من الرسل انزل اليه
 من ربه والمؤمنون عتقوا واحداً الى جماعة واحدة الوطيس الثمن يقال عمل الوطيس اذا اشتد
 الحرب التلينة البليته يقال اصابته نكبات الدهر اي بليته ولذلك امكنه الرزق الامكان ومنت
 واستن ومكن كشتن العنى الا ان يكون له من يدين بد من ادراج شئ من اصبح موثقاً
 لله اي كان صادقاً في دعواه النبوة ويكون صادقاً في دعوى النبوة اقدر المبل الى عبد الله تعالى
 بقوله تعالى والله يصمكم من الناس ومن يعرف في صلاة سورة ثم ذكر تعدد الاطلاق السكونية
 وتفاوتها فقال الاكودي قال في الصحاح مداراة الناس تمر فيهم في المدح والثناء والملاينة يقال
 داجيته اذا ادبرته كل سائرته العداق وقال كل يد ارجى على البغض صاحبه ولما اناهم
 الا بما علموا فيعلم من مجموع هذا ان المداراة اظهار الملاينة من نفسه في باطن خلاف ذلك

في قوله تعالى
 يا ايها النبي
 لم تحرم انما
 عاقبتكم بترك
 ما هو الافضل
 عند الله

الغيب بالكلية الجمل واجمع الاعيان القول محض برهان ان الافك بكبر الهمة الكذب من حد
ضرب وكذا لا يخفى الكذب ايضا وقوله لو كان هذا جازا لكان اظها والمحنة الناقصة للعادة
على يد المبني اخبر فان قلت ما وجه كون اظها بالمحنة على يد المبني اجوز من ان نبين ان لو كان
كاذبا في دعواه كان موثقا ايضا فحينئذ يكون ظهور المحنة على يد المبني اجوز من ظهورها
على يد مبني له ولا يصح لهذا القول لان المبني مطلق دعواه باقية ثم كان ثم ما وجه احواله مع شمول
البطلان لحد المتقين فلا يصح لهذا القول من ابي وجه كان قلت ان يمكن لذلك القول
على طريق الاطلاق صح فلا بد من صحة بيان ان هو ان هذا القول موقوف
صحة على مقدمتين مسكتين احدهما هي ان تصديق الكاذب قبيح كتكذيب
الصادق والثانية هي ان المعجزة هي التي لا يقدر على الاتيان بها الا الله
واذا ثبت ما كان للمقدمتين قلنا ان المبني هو الذي يدعي النبوة وليس له
معجزة يثبت بها دعواه ولو اظهر شيئا مما يخالف العادة فهو سحر وشبهة
لا معجزة ولا يظهر الله المعجزة فيدل ان في اظها وكما في يد فسادين احدهما
تصديق الكاذب وهو قبيح من غير واسطة فكل العبد ومثل هذا القبيح لا ينفصل
لله تعالى البينة لا تعالى موصوف بالحكمة وليس من الحكمة تصديق الكاذب
وهذا يقع الاحتراز عن خلق الكفر والمعاصي والثاني الباسر الحق بالباطل
حينئذ لا تمكن احدى الوصول الى تصديق النبي المحقق في دعواه النبوة
واذا كان كذلك فقد ذكرنا ان الله تعالى اظهر للمعجزات المتكاثرة في يد نبينا
عليه السلام من اشتقاق القمر واجذاب الشجر وسليم الحجر عليه ونبع
الماء من بين اصابعه الى الخ مادة فما لم يذكر فكان اظها وكذا ولعل من هذه
المعجزات تصديقهم في دعواه ثم هو لو كان كاذبا في دعواه فكيف يكون تصديق
الكاذب على علمه كثر ظهور صور المعجزات ولا شك ان تصديق الكاذب في

والمعجزات

غير مخطوكة اتجه من تصديق الكاذب ثم لما كان اظها بالمحنة في يد نبينا عاجبا تراعى الاقضية لا ذكرنا
كان اظها وباني يد المبني اجوز لعدم لزوم الاقضية بل فيه لزوم التبع لا غير فاعلمتم هذا فانهم المضائق
نحوه فيه ذوو السلاطين اقص الله سمع من يسبح متى ما يتعالي المرء من شبهة تقلد الكلام وكشف ما بقوا
فيه من رد دين حيا في طلب المرام فلم يبالوا في اقص الا غفم فكرهم وان طالت الايام والاعوام لم يتطلى
بشبهه بانه كان من معارفه الموصوف بالقيام وقوله ذكره ما نقله الحكيث وقلده ما في كتبهم وذلك مثل الامام
الفتال الشاشي والامام المستغفري والامام الشافعي وغيرهم رحمهم الله فذكره ما باسما يندفعهم تلك الامام
خبا وان كان كل واحد منها ثبت بطريق الاتحاد وهو لا يوجد العام ما بقوا الان توادفها من قوم
لا يتصور تواطؤهم على الكذب حيث نقلوا اجابا ومضمون كل منها واحد وهو ظهور ما جالنا لعادة
من الاشياء التي لا يقدر على اظهاها الا باذن الله تعالى وعند دعوى النبوة كان موجبا للعلم كما في نقل
جود قائم وشجاعة على ضيائه عن جميع ما يبلغ من الاجاب ومن المتواترة طريقتها كذلك كان اخبار
اعداد الصلوات المفروضة واعداد ركعاتها ومقادير الزكوات وغيرها فان تلك الاخبار بالاطلال
انفراد كل ناقل بمقتضى خبر واحد وهو لا يوجب العلم ولكن اجتماع افراد النقلة على نقل الاخبار
التي تضمنوها واحد يوجب علم اليقين منها كذلك وقوله من اياها ما موراجع الى حاله من منقصة الى اقسام
اربعة احدها فانه كان من قوم لا يعرفون الكتب ودراستها وكانت بلدتهم في البراري لا يشهد بها
الا الاعراب الاميون الذين كان الغالب عليهم الجهل ثم لم يفت عنهم الامم يسبق في سفرهم الى
الشام مع العير لم يفت عنهم ولم يقدم عليهم من احد من اخبار اهل الكتاب ومع ذلك علم انباء الغيب
التي لم يكن يعلمها مولا احد من قومه وبلغ في ذلك الثقة والطائفة اليه الى ان قال عند حيا ولهم اياه
قالوا اندع ابنا فانا ابناكم ونسلكم وانفسا وانفسكم ثم يتنزل فجعل الغيبة على الكاذبين والثاني
انه لم يكن قبل اظها بالدعوى متكلما لا اظهروا ولا ضايف في نظم الكلام وتاليا فيهم اني بالعلم في اية بلا قد تبه
بكلام معجز عن الخلق بعقبة من غير تدريج والثالث انه انتصب في حال ضعفه وقدمه فله اعوانه جبرنا
يا جميع اصل الرضى ومقتضى الملوك واجبا من وسعة احلامهم واحكام ابايهم الذين كانوا اعداؤهم
يسعون منا

تصديق

بمعرفنا

كشفتوا عن قبره فطروا وكل كرامة ظهرت لوكي وبني علي فكانوا فيها منجزة النبي صلى الله عليه وآله
الله تعالى ومنها ما هو راجع الى مكانه فقد كانت بلدته ما تشرع ابراهيم عليه السلام ومنشأ اسمعيل
عليه السلام ومنشأ الامم ومنشأ العرب وسنة حنيفة وقبا جاعتها وما من ضايعها وملة ذمها بها وجه
الله في ارضه وامم تزي عباد الله واول بيت وضع للناس في مكة ايها الله لعل النبل في انبان الطير
من البحر بحان من سجيل تحملها بارجلها وسافر حتى تملك الامم وكانت اية كائنه في تنظيم
مشاها وجلالة قدرها ثم ان بلدة مدينا اولى البلد بالفتح والفتح يخرج من يدعوا الخائف الى الجف
ومذا واضح لمن تركه الضاد وكل الرضا في مدينا راجع الى زمانه فان علم بعث الخائف في زمان كانت
مدة النبوة بين الرسل في سطاوة والفرار بالبر والاحكام باجها منكرة واعلام الجور منقوبة والطبقة
الطبيقة على الخائف مستولية كانوا يرون الاحق بالان من كان انقذت الاغانى لاجراء الله تعالى
العادة بنظره الذي عند ظهور احدى دوس في ملة وقوته اذ كان عند نبوت ابراهيم وبنو ادم
في دعائهم منها ما هو راجع الى الكرامة فان من يحب الايات وظهر الالهة والدلالة اذ هو اية حسنة
وعقلية ماثلة على الدهر ماثلة في الافاق وغيره من الايات تحبص بكان ويوجد في انوار القرآن باقي
اليوم النعمة منتشرة في اطراف الارض ثم في دجوع من الدلالة لصداء نظم الحبيب الذي بابن اسواه من
الكلام من مشور ومنظوم ثم موضوع مخدوع جميع البشر غيرهم بالتصور عنه وبداء في مدح ماله
واعاد وبالغ في تعظيمه فزاد وان شاسوه لم يركم ولم يرض عنهم حتى يجهل ليكن ذلك المبلغ في تلبسهم
وادعى الى الامم من لم يلفا لفته والانتداب لمباداة وكان مدينا دابة معهم منذ بعثته الى محته
وذلك ثلث وعشرون سنة فلم يقدر به احد الى مباراته ولم يتصد لمعارضته في مقدار سورة اذ
من صحت به وفيهم النصا والبغا والنحول من الشعراء والمفوتون من الخطباء اذ كان الزمان زمان
فصاحة وبلاغة لم يكن يصعب من الاعصار مني لذن اوم على انفا هذا الاجتماع في منجور الشعراء
الموسومين باقعي غايات والنصا وابعادها ياف المبالغة كما يمكن في زمان من سورة السجدة
مثل ما كان في زمان موسى صادق الله عليه السلام من حذائق الخطباء مثل ما انق في زمن عيسى عليه السلام

جزءها

والله اعلم

بجزءها

ليكون اظهر لعجز الخليفة عن معارضة ما جعله الله له لرسوله ثم ان حجة لزمه الحجته وثبوت
العجز فقدمهم الى التكلم باستناقض نفسه في فانهم نسبوته مرة الى الجنون ومواغبي صليقة
الله ومرة الى النجس وهو اصدق الناس واجداهم والكثير منهم واذا سمع فان زعم الحاصدون
لرسالة انهم عارضوه الا ان ذلك صار منذرنا لشدة استهانة انباءه واشياءه قبل لهم هذا
اجمل منطوق فانهم لم يعارضوه وكان المنكرون له الكون من متبعيه واخر عذرة من اجله اولى به لكان
ينبغي ان ينتقلوا لنبيل المعارضة كما نقل هؤلاء القرون اذ كانت حاجتهم الى ذلك ما شغلهم فخصتهم
من المسلمين كجلاء المسلمين الى القرآن لا لزم الحجته لا يرون ان ما في مسيئة الكتاب من الهذيات
كيف بقي وما يحكيه رسول الله صلى الله عليه وآله من بعد ذلك اعوان الله عليه وانصاره ثم نقول
لهم انهم لم يعمدوا الى الكهنة البليغة والخطباء المنضجين وفضلتم سادة العرب لصلكم الى فضاحة
العرب انواع العلوم واستغفلكم بدراها طول عمرهم واحذر لكم حكم الهند وفلسفة يونان
ثم انتم المنيطون بما يرافقه تغير فاقوا سبوت من مثله مطالبون بذلك فاقوا انهم سبوتون ثم
فان رعتهم انكم تحافون الحفاظ للمائة الدائمين عنا بالسيف والرياح والاعاءة المتعارفين الى
اوقات من عرفوا منه القدح في الدين قبل لكم ما لكم تجاسرتم على اظهار المخالفة وبسط اللسان في الرسول
والتكذيب وفي الحجته الجور واستحقاقكم العتل لا ما اظهرها رمايعا راضا بحجة فان قلتم اننا نظهر
المقالة مسترا قبل لكم فاطروا المعارض ايضا مسترا ثم نقول ما بال ابن الروندي لم ينفعه حبيته
الداين من الدين الناصح بل عني تصنيف كتاب التاج كتاب الزهد وفضيب الذهب في زكريا
المتطبيب لم ينفعه ذلك عن تصنيف كتاب مخاريق الانبياء وكتاب تقصير الديان وجماعة الثبوت
بالبصرة لم ينفعهم من قضائف لهم كبرت في فخره قولهم باصليق قديم للعالم والطعن في الاسلام
من يظنون دكرهم حتى اشترى كل ذلك وما بال الخلعاء والمجان لم ينفعهم ذلك عن هجر الاسلام
وشهر رمضان والصيام والصلوة ومنعهم عن المعارضة وما اشغى لصدورهم واشد تحصيله
لغرضهم ومقصودهم بل استهوا عن ذلك لعجزهم وقصورهم عن والله الموفق ومنها ما هو

الكسبة البغاة

ما هو راجع الى شريعته التي اخضعها فنقول ان هذا هو الدين الملة عند جميع ارباب الديانات يكون
متعلقا بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزايا والواجبات الحسنة والشيم الحميدة وان
نبينا محمد اعدا في كل باب من هذه الابواب الحسنة بما يشهد العقل الصحيح بالحقه ونظم ذلك
عند بيان كل جملة من هذه الاجل على التتبع والنظر في كل باب من هذه الابواب الحسنة وبمؤكود في الكتب
المطولة خصوصاً البصيرة فان المصنف في بيانها كل ذلك كما هي صفة وطريقه على غيره في
انواع العلوم سبقه ثم ذكر في الرسالة لعنه الله شبهة فيها انهم قالوا لو ثبت ارسال الرسل لمصنف
سورها في امره نبي وخليل ونجيم والله تعالى لا يبين بالامر والنهي في الامور الا بالانفع في تحصيله
للامر والنهي عما لا ضرب في فعله للناسي ثم وتجيهم ما لا حاجة المحقق في جعل الله تعالى من عن السيرة
والجمل وان الرسالة لو ثبتت اما ان وردت موافقة للعقل او مخالفة له فان كانت مخالفة للنهي
باطلة لان العقل حجة الله تعالى وحجة المتناظر وان كانت موافقة للعقل فبالعقل عنها غيبة
فتكون خالية عن الجدة فيكون متبعا ان ارسال الرسل الى من يعلم الرسل انه لا يجنبه ان لا يدعى
ويتبادل رسوله بالتكذيب ويدينه بالضرب والتعذيب خارج عن الحكمة وان كل من
ادعى النبوة والرسالة في بابها خارج عن الحكمة نحو العقوب المحيوان في الغرائب والهدى
ونحو اجاب غسل الوجه واليدين والرجلين والرجلين على الواسع عند خروج المحي من محل محصور
مع الغفوة عن غسل خروجه من اجاسته من محي البحر الى هذه ايج والعدو بين الاماكن وهو الكعبة ونحو ذلك
حضور احد راءه الاعضاء من غير حضور اليد به اسم فلما اذعوا ان ورد التكليف من غير ما فيه من امر ما لا منفعة
فما سدح فيه الامر والنهي عما لا ضرورة في جوده للناسي كما في الشاهد لانا نقول الكل ما كان في الشاهد من فعل
سورها كان في الغايب سورها فان قالوا الا اطلوا اوليهم وان قالوا انهم طرأوا بالبدليل ثم قبل لهم
الشراف في الشاهد من فعل فعله لا منفعة له من غير من فيه والله تعالى انشاء العالم وخلقه لا منفعة
او يستعمل عليه لا تتابع لما هو دليل الحجة وهي مقضية والتقيض من امارا ف احدث ومع ذلك يمكن
سورها ذلك ان التسوية بين الشاهد والغايب غير ثابتة فان قالوا الشاهد انما يكون النبا على

وتدبره
نقل

المنفعة لنفسه سورها اذا كان خيرا لا يتبع به ايضا فاما اذا كان يستمتع به غيره فليس بسورها والله تعالى فعل ما فعل
لنفع به غيره وهذا السور بسورها الشاهد فلم يكن في الغايب سورها فلما ان الله تعالى خلق اشياء لا يتبع
بها بعد البتة كالاجزاء الدائمة في نحو الارض والسموات فان هذا امر الحقائق لا يطبع على تلك الاشياء
لاستحالة دخول شيء من الاشياء في الاشياء الاجزاء المصنعة ليعاين اجزائها مع ذلك لم يكن الله تعالى بذلك سورها
من فعل ما لا يستمتع به ولا غير في الشاهد سورها فلما افترق الحال بين الشاهد والغايب في الفعل فعله لا
افترق ايضا في الامر والنهي من ان صدور الامر والنهي والخطم والاباحة ممن له الملك والولاية لا يستعمل في
في القول فان المالك يتصرف في ماله كيف يشاء ولا يثبت له عاين فعل وهم يملكون وهذا لان كل بقدر او
فعل هو سورها في الشاهد ما كان سورها الا لكونه منها لم يملكه فاعلم سورها الا لكونه مني خالصة ولا يملكه
عما الله تعالى لاستحالة دخوله تحت شيء غيره اذا لا لولاه لغبر عليه ولا قدره فله يتصور كون فعله سورها
فكل من امر غيره بما لا منفعة له فيه ادعى ما لا منفعة له فيه او رسل رسولا الى من يكذب رسوله ويقصد
بكمز او فعل فعله لا منفعة له فيه كان سورها لان صاحبها من هذه الافعال كان سوب كون الفعل
سورها كونه منها غيره ويستعمل بقدرته الى الغايب فلم يكن فعل ما من الصانع سورها فلم يستقم هذا الكلام
الخصوم واما قوله وان الرسالة لو ثبتت اما ان وردت موافقة للعقل او مخالفة له فلما اذعوا ان وردت شبهة
لا يقصر عنه العقل لان العقل لو اذعوا ان لا يترك على طريق الاجال ان سكر المنعم واجب ونفرا منه فيج ولكن
لا يترك ان سكره بماذا يكون ولقد انه باي شيء يتحقق لذلك لا يترك العقل خاصية الاشياء التي خلق
الله تعالى بعضها سوبيا للبقا كالغذية والادوية وبعضها سوبيا للقتل كالتسموم القاتل والجواهر المتلفة السلف
وليس في قوة الحواس ولا في جملة العقل الوقوف على ما يتاثر به البعض عن البعض عما ذكرنا قبل هذا ذلك
بدون بيان يصدر عن العلم بحقائق الاشياء كلها وبعضه الرسل لبيان هذه الاشياء اطروا صاحب
فكان موافقا للعقل لا محالة بحقيقة ان او فالحقيقة عقله واذا كانت خيرا واصنام فريحة يحتاج في ان يكون
امور دينية ودنيوية الهاد يديده من شدة يشهد الاستيلاء النقيض البشري على جبلته وقصور عقله عن الوقوف
على ما له صافية من مصالحه ولهذا جرك العرف فيما بين العقل من الذي يترك الخلق الى زمان ما هذا ما يشاق

سورها
سورها الاول

بعضهم بعضا واختلاف البعض البعض ليزداد فيها يحتاج اليه باسنان غيره من ذوى البهاير اليه بصيرة
بما يستفيد منه بذلك علما لا ينكر هذا الا كما هو معاند وذكر دليل الحجة الى الرسل عليهم السلام وان لا فني للعلماء
عنهم لمصاح داوودهم واقعة الموفق والاعلم قد يكون عند واحد من مصاح الدين والدنيا بالنسب عند غيره
واذا كان فيما بين العباد كذلك فلا يستعز ان يكون عند الله شيء به صلاح عباده وليس عند خلقه يوصل ذلك اليهم
برسله من اولى الغيرة بالفضل عن الله تعالى فقد ادعى له يساوي الله تعالى في العلم به به مصاح العباد ورسد
دعواه فهو من اغابة جملته وانهما لغاية واما الجواب عما ذكر من ايمان الرسل بالشيء خارج عن احكامه نحو
التعجب بمثل الحوادث في التواريخ الى هذه نصوص كثيرة ما ذكرنا منها الخدي من محاسن الطبع في التفتيح وغيره
وذكرنا بعضها في النهاية ولهم شهم ايضا سوى هذه التي ذكرناها وهي المذكورة في التفتيح احيانا في نفس التكليف
فقالوا التكليف باطل في البعث لاطهار التكليف فكانت سى باطلا ايضا اما وجه بطلان التكليف
فان افعال العباد مخلوقة الله تعالى عندهم واذا كان كذلك فلا بد ان يخلق الله تعالى تلك الافعال لا يتمكن العبد
من ترك الفعل وحال ما لا يخلو منها فهم لا يتمكن من الفعل فعلم بهذا ان العبد لا يكون قادرا البتة على الفعل و
على الترك وهذا الانعناع يبدي به العقل ان من قيد يدرك انسان ورجليه بالنيو و ثم القاءه من شاطئ
الجبل ثم يقول له في الهواء الا اعد بنبك عذبا شديدا اكان هذا شيئا في يد اية العقول كالموت تكليف
ما لا يطاف وان البار تعالى عالم بجميع العوالم فان الشيء الذي حصل التكليف به اما ان يكون معلوم الوقوع
او لا يكون معلوم الوقوع فان كان معلوم الوقوع كان وجوب الوقوع والتكليف به حجت وان لم يكن معلوم
الوقوع كان ممتنع الوقوع فكان التكليف بطلما ثبت ان القول بالتكليف باطل فكان القول بالبعث
ايضا باطلا والثانية في الحجة فقالوا لم قلتم ان هذه المعجزة باجاء الله تعالى والذين سلمنا ان موجباتها
هو الله تعالى فلم قلتم انه تعالى انما فعلها لاجل عرض التصديق وتقرر من جميع الاول انكم اقمتم الدلائل
على انه ممتنع ان تكون افعال الله تعالى معلومة بشي من ان غرضه المقاصد واذا كان كذلك استنع القول بانه تعالى
انما خلق هذه المعجزة لاجل غرض التصديق والوجه الثاني هو ان الفعل اما ان يكون موقوف على الداعي
اما ان لا يكون فان كان موقفا على الداعي كان اجبا لانما عند وجود الداعي كافي مسلة خلق افعال

غيره

العباد وقد علم منذ مبكهم ان الخالق الكون المعاني هو الله تعالى فلم يكن الاضلال مستغنا عن الله تعالى
واذا ثبت هذا لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى انما خلق هذه المعجزة على يدى هذا الكاذب لاجل الاضلال
واما اذا قلنا ان الفعل غير موقوف على الداعي فحينئذ لا بعد ان يقال ان الله تعالى خلق هذه المعجزة لاجل
اصلاح الخبيث لا يمكن الا استدلال بخلق المعجزة على التصديق والشبهة الثالثة لعدم الافعال اما ان
يكون حتميا معلوما او يكون متجها او لا يعلم لا حتميا ولا متجها فان كان حتميا معلوما علمنا واما حجة
بناني في ذلك ان تعريف الشرع وان كان متجها معلوما تركنا وان لا يعلم لا حتميا ولا متجها وجب علينا
تركه لان مثل هذا الشيء لا حاجة بنا اليه اذ فقه خطره واحتمال ضرره وكل ما كان كذلك اضطر العقل
تركه فثبت باننا لو كنا ان خلقنا احوال الاحكام في العقل والتكليف معلومة لنا واذا كان كذلك لم يكن
في بعثه الرسل فائدة فكان عبثا والعيب غير جابر على الحكميم والشبهة الرابعة في معارضة القول
وهي على وجه احدها انهم لم ياتوا بايضا رضى القرآن لقلة مباهاتهم بذلك في عدم التقاتم الى فكر
والثاني انهم لم ينفروا للامتيان بالعباد ولا شفعوا لهم بالمجادبة فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحادهم انا
الليل والنهار وذلك لتعديهم عن المعارضة والى بناني معارضه العدة عليه والثالث ان اعدوا المانع
لكن يحتمل انهم استنصوا عن ذلك لانهم لو استنصوا بالعبادة لاستبقته الامور ووقع الاختلاف
فيقول خايل ان مثل في المنفعة والبلاغة ويقول ان خايل بنى له ان وجهه المصاحفة والبلاغة مختلفة
فلعلمهم استنصوا عن ذلك لهذا المعنى والواجب يحتمل انهم انما عجزوا عن ان يتيان بطلان الله تعالى اختص
بزيادته فصاحته وبلاغته في اصل احكامه على ما قال عدلنا افصح العرب والعجم وهذا ليس خارجا عن العادة
فان واصلنا الناس في كل عصر يكون اكثر علما من سابرو العلماء فلعل النبي صلى الله عليه وسلم كان كذلك فلا بد ان على
كونه معجزة واخا من ان عجز العرب عن ان يتيان بطلان الله تعالى لكن هذا لا يدل على كونه معجزة في حقه بل يبرك
ان كثير من العلماء صنفوا حجتا لا يقدر احد تصنيف مثله وليس من الملوك بنوا ائمة لم يقدر احد على بناء
مثله وهذا لا يدل على كونه معجزة في حقه فلما انما الجواب عن الشبهة الاولى من وجوب اصدان
الخصم يقول القول بالتكليف باطل فهذا منه تكليف ما يعتقد بطلان التكليف فكان كلامه

معلوما

متناقضا والثاني وهو الاصح من الجواب هو ان النكبت حاصله يرجع الى حرفي لحد وهو انه
 اعلام ينزل الثواب او ينزل العقاب فان من صدر منه الفعل الذي كلف به كان ذلك علامة على
 نزول الثواب ومن لم يصدر عنه ذلك كان ذلك علامة على نزول العقاب وليس للصد اعراض عن الله تعالى
 في انه لم يخص هذا الثواب وذلك بالعقاب واما الجواب عن الوجه الاول من الشبهة الثانية بقوله
 وافعال الله غير معللة بالاعراض فنقلنا الفرق بين العلم والمعرفة ونحن لا ندعي ان خلق المعجزات
 انما كان لغرض التصديق بل نقول ان خلق المعجزة يعرف قيام التصديق بذات الله تعالى كما
 ان هذه الكلمات المختصمة صارت دالة بسبب الوضع والاصطلاح على المعاني الفانية بذات
 الله تعالى فكذلك هذا الافعال الخارقة للعادة اذا حصلت عقيب الدعوى صارت دالة على
 قيام التصديق بذات من فعل المعجزة وهو الله تعالى وليس من اطهار رسوم التصديق واما
 قلنا ذلك لان موسى لما قال الرب ان كنت خلقتا في ادعاء الرسالة فاجعل هذا الجبل واقفا على
 فوق رؤسهم ثم ان القوم يشامدون انهم كلما استجابوا بتابعه اجبل غرام وكلما اتوا بكميذيه
 قرب من ان ينقض عليهم فعند هذا العلم كل واحد بالضرورة ان المقصود من هذا الاطلاق
 تصديق المدعى ادعى الرسالة واما الجواب عن قولهم اذا كان الكفر والمعاصي محلة الله تعالى فحينئذ
 بطل الاستدلال بالمعجزة على الصدق وهو الجواب عن الوجه الثاني من الشبهة الثانية فنقلنا ان الشيء
 قد يكون جايذا للوقوع في نفسه ومع ذلك يعلم علمنا ضروريا انه واقع الا يور لنا تجوز دخول شخص في الوجود
 من غير الابوين وتجوز ان يدخل في الوجود شيئا من غير سبب الطفولية والنباب والكمولية
 ثم اذا ابرنا انسانا شيئا مرييا علمنا بالضرورة انه متولد من الابوين وانه كان طفلا لم صار شابا
 ثم صار شيخا وكذا القول في جميع الامور العارضة واذا ثبت هذا فنقول اننا قد بينا ان دالة المعجزة
 على ان خالق المعجزة خلقها لصدق المصدق المعلوم بالضرورة كما ضربنا من المثال في الاطلاق
 اجبل اقصى ما في الباب ان يقال عندكم تجوز ان تكون المعجزة مخلوقة لبعض الخلق وهو الاطلاق
 الا اننا نقول الشيء اذا علم وجوده بالضرورة لم يكن خويضا لمقتضيه قادحا في ذلك العلم الغرور

تخصا

ان

كما بيناه في هذه المقدمة قال العبد الضعيف غفر الله له الفرق ^{فواز} بين جواب خلق الله الكفر والمعاصي وبين
 عدم جواز خلق الله المعجزة في يد الكاذب من وجه اخر وهو ان فعل العبد يخلل بين خلق الكفر والمعاصي وبين
 الكفر والمعاصي وهو سلب العبد الكفر والمعاصي باختيار فكان نفع الكفر والمعاصي مضافا الى العبد لا الى الله
 فيجوز منه خلق الكفر والمعاصي اظهارا لاختاره وبيان الكمال قدرته على خلق الاعيان والاعراض فغير ما من الحكم واما
 المعجزة فلم تخلل وجود فعل العبد بل فعل الله تعالى خاصة بوجد في يد النبي بدون اختيار من العبد
 لان المعجزة اظهار النبوة في حق العباد وليس للعبد اختيار ان يكون نبيا بل الله يصطفي له الهالة من
 يصطفيه قال الله تعالى يعطى من الملائكة رسالا مما لا يأتى الناس فكذلك ايضا يظهره النبي وهو المعجزة واذا كان
 كذلك كان اظهار المعجزة في يد الكاذب اضلالا للناس اذ منهم حينئذ يعقدون من ليس نبييا وهو
 تبيح اشد التبيح وكن ذلك التبيح واجبا الى الله خالصا بلا واسطة فعل العبد والله تعالى حكيم لا يصد
 منه الافعال القبيحة ولذلك لا يجوز من اظهار المعجزة في يد الكاذب احلا والله الموفق واما
 الجواب عن الشبهة الثالثة فلو ان العقل كافي في التعريف لكن لم لا يجوز ان تكون الفانية في البعثة تاليدا ^{نبت}
 لذلك التعريف ولهذا السبب ان الله من في كماله لا يدع التوحيد ان الواحد منها كافي واما الجواب
 عن الوجه الاول في الشبهة الثالثة فنقلنا ما قالوه سابقا لان العرب كانوا غايته الحصر في قريش ^{الرابعة} وتوهم
 امر النبي عليه السلام ان يكون له من المواليم النسب واستغفروا بالحجارة والمقاتلة مع النبي مع ذلك
 كيف يكون من غير التفات لهم ولو قدر انهم معارضة والايمان بغير كفاية ذلك جميع ما فعلوا ولا توابه
 ولذلك الوجه الثاني سابق ايضا لان النبي ما كان بمكة حتى اظهر القرآن وتحدى به ومعنى ذلك مدة ثلث
 عشرة سنة اخبر البعثة وهم قائلهم في هذه مكة فكانوا يتقربون في تلك المرة لا ايمان بمثله
 على ان كل العرب مما استغفروا بالحجارة فما بال الباقين لم ياتوا بمثله لو اسكنهم وان النبي مع ما كان يحاليم
 الالبوتوا به اوليا تواتر بمثله فلو قدروا على ذلك لا تواتر ليكن النبي مع قيا لم حيث لم ياتوا اهل اقم
 لم يقدروا عليه ولذلك الوجه الثالث سابق ايضا لان النبي ما كان يذعي ان هذا الاقيد مع مثله ولا على
 ما يشتهيه الحال فيه انه مثله فلو قدر على الايمان بمثله او بما هو قريب او يشتهيه الاثنية ونظير بعض

الناس انه مثله الاثابة دفعاً لدعوة عند الكل او عند البعض حيث لم ياتوا بذلك علمهم بحسن
 عن ذلك بحقيقة انه تدرك ان نصحا اطراف العالم وبلغا منهم كامل اليمن والشام ومصر والعراق كانوا
 يجتمعون في ايام الموسم حج بيت الله الحرام ويتكلمون بآيات الله وخطبهم ورسايلهم ويتكلمون في اجتماعهم
 اذ ان سنة في عصر النبي وقالوا اجتاز من كل جانب من جوانب العالم اربعة اقصاهم ويطي الى كل
 واحد جزء من القرآن ما نزل منه سنة حتى ياتي بمثله فتعوا ذلك فلما كانت السنة القابلة
 اجتمعوا فلم ياتي احد بشيء منه فيقول لهم بذلك فقال بعضهم اول انه من حصتي فلما استيسروا منه
 خلصوا جميعا فاسفرت اباي السنة واياها فخرجت عن اهل بيان بمثل هذه الامور الواحدة فخرجت
 من اهل بيته به ورويت به وقال الثاني اول اية من حصتي مثل الذين اخذوا من دون الله اول اية فخرجت
 جندى كل السنة فما كنت شيئا بشتبه على الجاهل مماثلها فكيف على غيره فالتفت مكنوا في الكلام
 وقال الثالث اول اية من حصتي وقيل يا ارض ابلغ ماك وباسماء اقل من حصتي كل السنة
 فما امكنني ما يقرب منه فقلت مكنوا حيا من الناس وقال الرابع اقل اية من حصتي يا اهل النار
 فرب مثل الى لفر الاية فخرجت طائفتي كل السنة والستين بكلام الضحكا والبلغا قبل مكنوا كبت
 شيئا استحييت منها فخرها وعلت ان اطاعة لنا بذلك وكذا قد مضى من عصر النبي ستماية سنة خمس
 وثمانون سنة فلم يات احد بمثل احدى سورة من سور القرآن واما الرابع قلنا الواحد من الناس
 قد يتخص بحكم فضاة لكن التناوب بينه وبين اقرانه يكون بسيما بحيث لا يدرك الا احدا من الناس
 كالشاذي بين المشايخ والاشهر في كل زمان فظهره بيت او بيتين او قصيدة واما ان يختص بحال
 ياتي واحد بكلام يبلغ دفترا عظيما لا يقدر احد على الايمان بشك ولا بشيء منه فند اخذوا عن العادة
 على لنا نقول او كان ذلك لزيادة فصاحة وبلغة ما يصل الخلة لظهور ذلك في سائر كلماته واخباره ايضا
 ونحن نعلم بالاضطرار ان ما نقل من طائفة واخبار من غير القرآن القادق منه وبين القرآن بحال الخفي
 عما اهد علم بذلك انه كان من عند الله انزل عليه ليكون معجزة او اما الوجاهة من ونحن لا نقول بحجج العجز
 بل عند العجز والتعدي ودعوى النبي والله الموفق

موسى عليه السلام
 تدرك ان قوله اما
 الرابع قلنا الواحد
 من الناس لم توجد
 في السجدة العاشر

زيادة علم
 رصاحه

لم يوجد التعدي ودعوى النبي والله الموفق
 اي شئت فقل في كرامات الاولياء مناسبتة لاداء هذا الفصل متصلا بفصل النبي طاهر
 اذ ظهر الكرامة في يد الولي اثر من آثار حقيقة نبوة ذلك النبي الذي له ذلك الولي بالنبوة اذ لم يكن محققا
 في ايمانه لما ظهر الكرامة له ومن هذا قبل كل كرامة تظهر للولي فهي معجزة وليه ذلك الولي والاوليا حج الولي
 كالانصاف في جميع التعريب والانبيا في جميع النبي والولي ضد العدو واصحاب من الولي وهو القريب والذو او يقال
 تباعدنا بعدد في فنجعل ان الولي سمي به لقربه من الله تعالى في قوله تعالى اولئك المقربون في جات العليم قوله
 لخرجهم من الدار به بسبب خلا لاتهم وبغيرهم لان الكرامة انما تظهر في يد الولي لا في يد الصالح والمبتدع
 فان الصالح والمبتدع عدو الله لا ولي له واصل الحق ان اولئك اي يتوفى ظهور الكرامة لا ولي له كما هو في قوله
 عمر رضي الله عنه على النبي في قوله وسمع سارته الصورت كانت السافر بينهما قربا من ضا به عاينه فخرج حتى
 صعد الجبل واخرج منه الكلبين من العدو وكان ذلك سبب النجاة ومعنى قوله الجبل النجاة لئلا يسلط ملكه
 فتد المصنف في كتاب له وقيل هذه الكرامة مشتملة على تلك كرامات اوتيه عمر وبلغ صوتيه اليه وسماع
 سارته وهو امير الجبلين صوتيه وكذا ما نقل عن عمر رضي الله عنه في امر النبل وهو ما رواه ان النبل كانت علامته
 لولم يلق في النبل بكم كان يحكي اصلا فخره عنه كبت على الكشبة هذه قصته من عمل النبل ان كان فقال
 جربانك باذنه تعالى فاجري وان لم يكن جربانك باذنه فلا تجري فخر النبل بدون النبل البكر وبيت
 صاحب سليمان صلوات الله على ابيه وانا اجل ذكر صاحبهم صحيح باسمه لاضلاف الافعال في اشهرها
 مواصف بن رجا كانت سليمان وكان صديقا ملكا وعلم من الكتاب اي من الكتب المتلة وقيل كان
 يعلم اسم الله العظيم الذي اذا دعى الله به اجاب دعاءه واذا سئل به اعطى فكان سبحانه الدعوى وقيل المراد
 جبريل عليه السلام وقيل ملك الله سليمان فقال ابن عباس رضي الله عنهما المدعى الذي دعا به هو قوله يا حي يا قديم
 فقال عمر رضي الله عنه في قوله يا حي يا قديم والالام والفصل العظيم والفر الذي لا يرام وقيل هو قوله يا حي
 يا قديم اميا شاميا وكان ذلك من كرامته اخف وكرامة الاوليا حق عند اهل السنة والجماعة وهو في الحقيقة
 معجزة لذلك الرسول الذي هو من امته كذا في التيسر وايضا به في بلقيس قبل ارتداد الطرف من قوله تعالى

وعند

قبل ان يرتد اليك طرفك انك ترسل طرفك الى شيء فتقبل ان تودع ابصر العرش بين يديك ويؤدى ان اصف قال
 سليمان عليه السلام حتى يتهى طرفك فقد عينيه فطرحوا اليه دعاء اصف فقال العرش في مكانه ما اربتم نبع
 عند مجلس سليمان بالشام بعد ان تقرر قبل ان يرتد طرفه وقال قتادة والكبي والنرا يريد قبل ان ياتى الشيء
 من مد بصره وكان من قبل ان يرجع اليك من تطو اليه انتهى بصره وقوله وصاحب الكرامة يحتمل في كماله فلان قبل
 فكيف لم يحتمل اصف في كتمان كرامته بل اظهره قال انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فلما لبس هذا البهادر
 الكرامة بل يوجب بل يوجب لسؤال سابع ١٢ وازالة لما استغل مغلبه لان سلبه في عالم الاجواب بقوله
 اكرم يايتي بغير ثياب فوجب على اهل مجلس الاجواب فكأن في قوله لنا اتيك به اقامة الواجب فلم يكن اظهار
 الكرامة وما ظهر منه كان صنفا لا قصدا والاظهار ان يقول كرامتي كذا وكذا وانا اجل صاحب كرامته ثم قوله
 انا اتيك يحتمل ان يكون صيغة الفعل المضارع على اجزاء والنسب يحتمل ان يكون صيغة اسم الفاعل هذا
 امثاله الكشاف وقوله وخاف انما ان اخضرت التي يظهر الفعل التي يظهر بصوت الكرامة من قبل ان
 يستدراج له دون الكرامة وهذا لان الذي يظهر على خلاف العادة على انواع اربعة وهي مخجزة وكرامة
 وعقوبة وامانة واستدراج فقد ذكرنا المخجزة والكرامة واما العقوبة فمنها حق المخطئ فظهر عقوبة
 هذه التخلص عن محبة في جهنم اليه ومكرهه اقبل عليه والامانة ما يظهر على يد المصدق وعلى يد الساجر
 عند انعدام دعوى النبوة فلهذا ذكر محمد بن الحسن رحمه الله ان المؤمنة التي في الدنيا والدار اخذ بالسنج
 في الحبس عن النساء ويكون ذلك امانة لمن ظهر على يد واستدراجا اي استدعاء الى العذاب بالامانة فليكن
 قليلا كما يرى الرائي موصفا عالميا متدرجا اليه درجة وشيئا حتى يصل اليه بالاهل واستدراج الله للعصاة
 ان يبرزهم الصحة والنعم فيجعلوا الله ذريعة ومتسلقا الى اذيات الكفر للعاصي فلما كان الامر هكذا
 اجتهد الولي في كتمان ما ظهر من الكرامة وصلى الامر له لوى الاستدراج ثم ذكرنا فيك ظهور الكرامة بقوله
 ثم فيما فائدة ثبوت رسالة من آمن الى الله فان قيل ان القول يتجوز الكرامة وهو ظهور اخوار العادة
 يؤدى الى القول بالسفطة وذلك لا يجوز الا عند ضرورة احتياج الناس الى جوب التصديق وهو في حق
 المعجزة في حق النبي والحق غيرهم فلا وهذا اذا جازنا الكرامة ولعل الله قلب اجيل يا قوت كرامته لبعض
 واما الاثبات

كرامة

الاغترار

بينهما

الاوليا ولعل حيف البحر كرامته لولاه خلق هذا الانسان السخ في هذه الساعة كرامته الاولى ومعلوم ان حيزه
 يؤدى الى الجملات باختلاف وهو بين قول السوفسطائيه والار لوجاز ظهور هذه الخوارق في حق بعض
 الاوليا كجواز ظهوره في حق الباقي من المؤمنين لان الله في المؤمنين وهو اولياؤه قال الله تعالى في حق
 الذين امنوا وعملوا الصالحات هذا القدر لا ياتي الخوارق للعادة خارقا لما خفيا لا ياتي خارقا للعادة خارقا
 اصلا ويخرج الخوارق هذه العادات عن كونه دليل على النبوة وعن كونه دليل على الكرامة ولان الكرامة
 لا تظهر على يد انسان ثم ادعى ذلك الانسان على اعداءه انما ان يطالب بالبيوت الاوليا يطالب بالاجور
 ان يطالب بالبيوت لا يظهر به تلك الكرامة كمال دبره عند الله ونحو ذلك ان يكون مبطنا في ادعاء
 المال على الغير فلا يجوز ان لا يطالب بالبيوت لقوله على البيوت على الدعوى فلما بطل القسطن علمنا انه
 لا يجوز ظهور الكرامة قلنا اما اجواب عن الاول فان القول بالسفطة ان يكون لو قلنا ان هذا الذي
 ظهر في يد الولي لا حقيقة له في قلب تلك العادة المستمرة ولم نقل بذلك بل نقول بحقيقة العادة المستمرة
 وحقيقة قلب تلك العادة المستمرة انتهى ما في القول انما القول بالكرامة ان يكون كثر قلب العادة
 المستمرة في يد النبي وفي يد الولي وبأن كثر قلب العادة لا يلزم ان لا ياتي العادات المستمرة اصلا
 في نفسها لكثرة المجازات في الكلام لا يلزم ذلك ان لا يكون احتياقي اصلا ولا يشبهه حال النبي مع الولي
 لما ذكرنا في الكتاب بان الولي يصرح بقوله اني لست بنبي اذ لو ادعى ذلك الكفر من ساقته وهذا هو الجواب
 عن الوجه الثاني فان ذكر الخوارق للعادة لا يوجب قول العادة المستمرة والانا نقول هذا الذي التمس
 علينا لازم عليك في السجدة ان وذلك لانه قد اثبت جماعة من الانبياء واطهر على يد كل واحد منهم فعلا
 خارقا للعادة كان خارقا للعادة موافقا للعادة حينئذ وذلك لا يقدح في كون المعجزة بمعجزة
 على علمهم ولم يقل لهداية لا يصح بمعجزة ثم لو قلتم ثم ان تلك المعجزة انما يجوز بشرط ان لا يصح
 خوارق العادة مائة كان ذلك جوابا في الكرامات والاجواب عن الوجه الثالث نقول ان ظهور الكرامة
 عليه لا يوجب كونه صادقا في جميع الامور فلا حرم محو مطالبته بالبيوت لبعض هذا الشاذ الادبائين
 والله الموفق وقوله واذا ثبت ان الناصر جلاء على حليم الى الف في بيان المناسبة من هذا الذي

استعان بالمال على العبد
 ولا يجوز ان يطالب
 بالبيوت لغيره على السبل
 الخ

ذكر من اثبات الرسالة واثبات كرامته الاوليا ودين الذي يذكر من مسائل التعديل والتجوير في الاصل فيها بيان خلق افعال العباد وانما تقدم بيان ان الاستطاعة مع الفعل لما ان الاستطاعة شرط تحقق الفعل وهو الاصح فكان تقدم ذكر الاستطاعة على افعال العباد من اجل ان الاستطاعة شرط تحقق الفعل كما ذكر كتاب الطهارة على ذكر كتاب الصلوة في كتب الفقه ثم انما قلنا ان الاصل في مسائل التعديل والتجوير بيان خلق افعال العباد لان التعديل هو النسب الى العدل ومنه تعديل اليهود وهو ان يقول العدل لهم عدوا في التجوير وهو النسب الى التجوير ثم معرفة مسائل التعديل والتجوير موقوفة على معرفة معنى الحكمة والسنة فمن كان موضوعا بالعدل فهو موصوف بالحق ومن كان موضوعا باجور فهو موصوف بالسفاهة ثم اجتمعنا مع الخصوم ان الله تعالى موصوف بالعدل والحكمة اذ يقال انه عدل وحكيم وتخرج عن اجور والسفاهة ثم اختلفنا في امثل الكلام فيما بينهم في افعال معينة وهي افعال العباد الاختيارية انما من باب الحكمة او من باب السفاهة فمن جعلها حكمية جواز صدقها من الله ومن جعلها سفاهية لم تجز صدقها منه وانما وقع هذا الاختلاف لاختلافهم في تفسير الحكمة فان العبرة بالحكمة كل فعل فيه منفعة اما للفاعل او للفاعل عليه والسفاهة ما خلا عن المنفعة لفاعله او لفاعل عليه عند الاشعية الحكمة كل فعل وقع على قصد فاعله والسفاهة ما وقع على خلاف قصد فاعله وعندنا الحكمة كل فعل له عاقبة جيدة والسفاهة ما خلا عن العاقبة الجيدة سواء كانت فيه منفعة او لم يكن والى هذا المذهب اشارة الكتاب بقوله اذ هي ما اختلفت نحن والخصم في كونها حكمية او سفاهية وقوله وكتابنا الموشوم بايضاح المجهلة لكون العقل حجة وهذا المذهب اسم كتاب واحد المصنف اى المسمى ببيان الحجة الواضحة على ان العقل حجة من حجج الله تعالى على عباده **فصل** في ان الاستطاعة مع الفعل لا يخرج من بيان اثبات الرسالة التي كانت من مقتضيات الحكمة من غير بيان التعديل والتجوير مسائل التي هي مبنية على الحكمة والسفاهة على ما بينا غير ان الاستطاعة هي شرط صحة الفعل وقفت مقدمته على الفعل كما يشترط مقدم الشرط على المروط ثم اعلم ان الاستطاعة انما تستطاعة انما كانت هي شرط صحة الفعل اما وجود الاستطاعة التي هي عبارة عن سلامة الاسباب والآلات من شرط صحة الفعل فلا شك فيه اذ لا يمكن له ان يتصور ان يتصور

قالت المعبر له الحكمة الاولى

والله الموفق
الذي كان مو

وكذا لو لم يكن له رجل سليمة لا يتصور منها المشي والمعنى ان الشرط اذا لم يكن وجوده متوقفا على وجوده شيء لفك توقف وجود صحة الصلوة على وجود الطهارة وتوقف وجود صحة البيع على وجود ماله للبيع واما الاستطاعة الثانية التي كان بنا الفعل عليها قال المصنف في البعض من علم الفعل عندنا وقال غيره من شيوخنا انهم لم يسموا في شرح اصول الفقه كالتأضي الامام ابي نهد والامام غفر الله له وفي الاسفار وصاحب الميزان وغيرهم رحمهم الله في شرط اداء الفعل وذكر في الاسلام بعد ذكر تفسير حسن المأثور في وقال وطرب تأضي حسن في شرطه وقال بعد ذلك وذلك بشرط الاداء دون الوجوب قال العبد الضعيف غفر الله له ما قاله العائنة ومن الاجتهاد ان العائنة في الاصطلاح هي التي توجب الفعل فاعلة الموجهة في الحقة احباب الله تعالى وهو غيب عنا فافهم الله تعالى الاسباب الظاهرة مقامها في الاحكام وفيها من جهة وفي العالم ودلول الشمس ملكا لكتاب في حق وجوب الايمان والصلوة والزكاة وكذلك في غير ذلك والقدرة المفارقة للفعل اثبت بموجبه الفعل اصلا لا احواله ولا نيابة فلم يكن علة للفعل بل هي شرط لتحقيق الفعل وقال المصنف في القسم الثاني من الاستطاعة معنى لا يمكن تبين حده بمعنى يشاء اليه سوى انه ليس الا الفعل وهو عرض تحت قوله انما هو في اجور وفي فعله الافعال الاختيارية واما القسم الاول من الاستطاعة فيجب بانها التي لو استندت الفعل عن اذنه المختار والله تعالى القادر على البت من الاستطاعة اليه سبحانه فيلزم في الزاد والراحة وعند ما لزم استطاعة ما لا يحسن سلامة النفس عند الزاد والراحة مع سلامة النفس عن الضحك اذا قدر ان يوجر نفسه فهو من طبع وقيل في ذلك ان قال ان كان لبعضهم ميراث بركة اكان يتكلم بل كان ينطق اليه ولو حيا او كذلك يجب عليه ان يالكشاف وقوله فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا اى من لم يستطع على الصيام لم يرض او يخاف فاطعام ستين مسكينا اى عليه ان يعطهم ستين مسكينا وانما قلنا ان المراد بها سلامة الآلات الصوم والصلوة لان قدره الصوم لا يكون قبل الشروع في الصوم فلا يجوز ثبته بقوله من لم يستطع وانما حجة في ما يتصور وجوده بدون فعل الصوم وهي الآلات والاسباب فلذلك كان معناه ان لم يقدر على اداء الصوم بسبب المرض والضعف ويقول خبر عن اهل النفاق لو استطعنا ان نجاه معكم الى المعينة انما سلامة الاسباب والله تعالى اعلم التي هي حقيقة قدر الفعل ما كانوا يفعلونها عن انفسهم كاذبين اذ لا شك ان استطاعة فعل الجهاد

والله الموفق
الذي كان مو
والله الموفق
الذي كان مو

لا ينبغي في وقت كونهم بالمدينة الى ان يلقوا العدو ويقاتلوا القتال وكان اخرج مطلقا لذلك حيث كذبهم
 قل انهم اذا اذنا بذلك المضاد فقد لئال على ما بين الله تعالى بقوله ليس على الضفاء ولا على المضوق وقال
 انما السبيل على الذين اتى سلافة الاسباب والآلات واجوارح والاعضاء اذا العادة جازته ان المكلف
 لو قصد الكتاب الفعل عند الان الاسباب يعني ان السنة الاعلية جازية على المكلف اذا قصد الكتاب
 الفعل عند الالة الاسباب حصلت له العدة الحقة او الخلق الله العدة الحقة وقت مباشرة واما
 اذا لم يكن سلافة الاسباب والآلات فلا تحصل له العدة الحقة فكذلك السنة الالهية فكذلك كان
 التكليف بنيًا على سلافة الاسباب والآلات وانا لا تحصل لا شغلا بضد ما امره يعني ان العبد
 اذا قصد فعل الخير شيئا الله وقت مباشرة ذلك الفعل عند الكتاب فعل الخير متارنا لذلك
 اذا قصد فعل الشر شيئا الله وقت مباشرة ذلك الفعل عند الكتاب فعل الشر متارنا واذا
 ثبت هذا فلا قصد العبد فعل الشر وحصل له قدرة الكتاب فعل الشر كان موضع حصول
 فذو فعل الخير حصل به الحيز ثم هو يثبت في الخلق بسبب نصيب فعل الخير يحصل مكانه
 فعل الشر وهذا اخرج الجواب عن اعراض المتكلمين في المعاني بقوله ان الله تعالى خلق الكون في العار
 في العبد ثم كيف يقدرون فلما انا يظهر اثر خلق الكون والمعاني بعد قصده اياه فكان هو المضيف
 تدن الكتاب الايمان والظاهرة فيعاقب بذلك واليه اشار الله تعالى بقوله فلما راغوا اراغ الله
 قلبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين ثم الاشتغال بضد ما سوبه ناهي يحصل لا شغلا من فعل
 ما امر به من الايمان والاثبات بالكون كونه في العاقل البالغ واما الغبي العاقل فامتناع عن الايمان
 ليس بكونه واما اثباته الكون كونه ما هو الاخر من المعجب وقد ذكرنا في الفقه باب العقل من
 النكاح في علم به يخضع له ذوو الالباب ويخرج به ربي ذوى الالتياب والذم لجهنم ما بعد
 حقة العدة عند وجود الاسباب يعني ان الله تعالى قد ذم النكاح من بانهم لا يستطيعون
 الشئ ولو كان المراد انعدام سلافة الاسباب بان يوجد الضم اسماءهم لا استحقوا المذمة لانهم
 حينئذ كانوا محجوبون في كونهم لا يستطيعون الشئ فثبت ان المراد به انعدام حقة العدة عند

بما لا ينبغي في وقت كونهم بالمدينة الى ان يلقوا العدو ويقاتلوا القتال وكان اخرج مطلقا لذلك حيث كذبهم

بما لا ينبغي في وقت كونهم بالمدينة الى ان يلقوا العدو ويقاتلوا القتال وكان اخرج مطلقا لذلك حيث كذبهم

وجود الاسباب فان قيل كما انهم محجوبون عند اسباب الشئ كذلك كانوا محجوبين في انعدام العدة
 في الحال لانها يوجد خلق الله تعالى في وقت الفعل فلما انعدم العدة في الحال عند سلافة الاسباب
 باعتبار انعدام القصد من المستحقة لما يقصد فعل الخير وجوز سلافة الاسباب كانوا هم
 المصنفين للعدن فلما اذمهم الله تعالى وقوله والاستطاعة الثابتة عظم حجة عندنا اياها في تناقض
 بيننا وبين المعزلة والفرار والكرامة غير ان عندنا من مائة للفعل وعندنا من سابعة على الفعل وهذا
 التقدير يعلم ان قوله عندنا يتعلق بما بعده لا بما قبله والفرار اصحاب النظام خرابين عن قوله
 يبطل قول النظام وعيا الاسوارى وذكرنا ان النظام هو رتبة سائر ما كان النظام واما على
 الاسوارى فقال في الانساب السمعانية الاسوارى بنحو الالف وشكون السائر الملهمة والالف
 بعد الواو في اخر الروايات الملهمة هذه النبهة الى اسوارى وهو قوله من قرى احصهان ثم قال والاسوارى
 طين من المعزلة وهم اصحاب على الاسوارى وكان موسى اول امره على قول النظام وقوله لانا نبت
 بالدليل ومضى عرض متصل بقوله يبطل قول النظام لانه لما ثبت كونه عضا يبطل قول من يقول
 انها ثبت معنى وراى المستطيع الاحالة لان العرض معنى وراى اجمع حقة انا نجد انسانا سليم
 الجوارح اى ليسوا بشدة ولا بأعرج ليس بذي آفة اى ليس بمرضى وهو قادر على حمل حنجر
 وطقة اى يحمل على حمل حنجر وعشرين مثاقم وجدناه في حالة لفرى فصرع على مائة رطل اى
 على حمل حنجر من غير زيادة في اخرا اعضائه الى من حيث الطول الشئ فعلم بهذا ان
 التفاوت بينهما ان كان من حيث تفاوت القوم والفق والفق وعرضه او اعضائه الى القوم ونظير خطان
 منشور ان لا يصعب قطرها واذا قتل يصعب القطع من غير زيادة في اجزاء الحنجر بل كجود
 السبل وهو عرض لاذكر المصنف في هذا يبطل قول حنجر وهو المعروف في بعض القوم وخارجه هو
 ضرار بن عمرو مما افتقار مسابيل وقال يجوز ان قلب الله تعالى عراض اجساما ولا استطاعة
 والعجز بعض الجسم وقوله ولم يكن مؤجدة حال عدم الفعل بقوله للكلام الاول وهو قوله
 ولم يكن سابقة على الفعل معايرة وقد تقرر الله تعالى في كتابه وهو قوله تعالى لا يكلف الله شيئا

آدم بن سيار

أعرج

في الامارة له في تبارك الله

الادستها كانت سابقة على الايمان بوجوده بدونه اي كانت قدوة الايمان بوجوده بدونه
 الايمان وثبت ما قلناه موافق الاستطاعة سابقة على الفعل الذي يوجد هذا ان القدر
 تكون ليحصل بها الفعل بيان هذا الفعل بوجوده اصدما ان القدر على تحصيل الفعل كما
 هو اختيار المصنف او شرط تحصيل الفعل كما هو اختيار عامة المشايخ وكل منها يستحيل
 بعلته بالموجود ان الجاد الموجود محال فاذا لم يغلط بالبعدوم شرط كان وعلم لم يصح بها
 المعذوم موجودا فلهذا انما انفلقت بالبعدوم دون الموجود وذلك انما يكون اذا كانت القدر
 سابقة على الفعل والثاني ان القدر انما يكون كانت ليحصل بها الفعل فلو كانت مقارنة
 للفعل لما كان حصول الفعل بالقدر اولى من حصول القدر بالفعل اذ خرجت من العدم
 الى الوجود كامعا ولا يمكن اضافة وجود احداهما الى الاخر بل يضاف وجودهما جميعا الى
 غيرهما ولو اضيف وجود الفعل الى القدرية مع انفسه لكانا جازما في اضافة وجود القدر
 الى الفعل لا يقال لا عرض اي كجميع الاعراض وهذا عندنا ان يتصور بقاها بل
 يوجد في بعد من الثاني من زمان وجوده وقوله لان البقاء في الباقي معنى زايد على الذات
 اي على ذات الوجود بدليل وجودها الذات اي بدليل وجود البقاء اذ احواله وجوده
 والبقاء الى ان لا يوصف بالبقاء يعني ان يكون صفة اول احواله وجوده يوصف بالوجود ووجوده
 عاذا بالبقاء فلو كان احواله وجوده لما انقل وجوده عن البقاء الى الزمان الاول والحق ان تصاف
 بالبقاء في تلك الحالة وقال المصنف الانصاف اي لا تصاف بالبقاء اما ان يكون لاجل الذات
 واما ان يكون معنى اذا وجد الذات واستحال الانصاف علم ان الانصاف لو كان ليس بواجب
 الذات نعم انه من وجبات المعنى دون الذات فيحتمل ان الانصاف لو كان من وجبات الذات
 وقد وجد الذات واستحال الانصاف لكان فيه القول باسحائه بثبوت الحكم وان كانت
 العلة وهذا ظاهر في انفسه ولو جاز هذا كما ان نفور السواد وبداية استحبال انصافه بانه
 اسود في الزمان الثاني بحسب انصافه وهذا محال لم يقبل به لعدم العقل وقوله ولهذا

استواء

ان الذات
 لو وجدوا
 الانصاف
 نحو ان الانصاف
 من وجبات المعنى

بعد القابل وجد لم يبق متناقضا ولو كان البقاء والوجود واحدا لكان من الاسماء المترادفة نحو الجواهر والقدر
 فكان قوله وجد لم يبق كقوله وجد لم يوجد وكقوله يبق فيبقى فيصير متناقضا لقوله القابل جلس ولم يبق
 ذلك صح قول القابل وجد لم يبق ولم يعد متناقضا علم ان البقاء معنى واد الوجود ولان البقاء لو لم يكن معنى
 واد الذات لكان البقاء بايضا لذاته فكان ذاته غلبة لبقائه فينبغي ان يستحيل عدته لقيام ذاته الموجب
 لبقائه وهذا كله خرج الجواب عن قول الكرامية فانهم يزعمون ان احواله وجوده هو حرق
 بالبقاء كما هو موصوف بالوجود وقال المصنف وهذا من جهة اخرى في حرق الذات والذات حرق
 احواله اصل اللسان فانهم يستحيون ان يقولوا وجد كذا لم يبق ولو كان البقاء راجعا الى الذات كالوجود
 لكان قول القابل وجد لم يبق كقول القابل وجد لم يوجد حيث عدوا هذا متناقضا دون الاول دل
 على بطلان هذا الرأي المستتر في المحيية وكذا الناس يقولون في الدعاء اقبل الله ولا يستجيب له يقول
 اخر وجد الله وكان اللطمان في الحقيقة واجبت الشيء واحدا لما استغفوا عن اطلاق هذا مع
 الاطلاق على الاجابة اطلاق الاخر والاعراض ليست بحال اتيان معان ورد بها فاستحال هذا بقاء
 يعني لما ثبت ان الاستطاعة التي بها يحصل الفعل عرض فلو كانت سابقة على الفعل لم يكن بد من بقاها
 اذ وقت وجود الفعل لانها لم يبق الوقت وجود الفعل بدونه القدر وهو محال ولا يتصور
 بقاء الوقت وجود الفعل لم يبق الوجودين كان وجود الفعل للذين ذكرناهما ان البقاء في قبيل
 الاعراض والقدر ايضا عرض فلو بقيت الوقت وجود الفعل لكان به البقاء واذا في قيام العرض
 بالعرض انه محال والثاني ان القدر لو كانت باقية باعتبار ذاتها لا يعني لغيره تصور ذلك المحال لان
 ما كان الوجوب لبقائه ذاته لا يجوز فنأى لوجود الموجود بحسب للبقاء وهو الذات والحادث لا يوصف
 وقيل القول بقيام العرض بالعرض كقول من يقول من زمانه قف سنالك في الهواء حتى التي اليك هذا
 الشيء تناقض وتخطئه بنفسه فيستحيل هذا القول القابل لما ان الملقى لا يقدر على حفظ نفسه
 فكيف يقدر على حفظ غيره والعرض من ذلك لانه لا يقوم بنفسه فكيف يقوم بغيره وان قيل

وراء

لا وجود للشيء

فليس يستجيب

بغيره

الامور التي من غير توقف الى مباشرة المأمورية والمنهي بخلاف الطاعة والمصينة فانها افران
 الامر الذي بعد مباشرة المأمورية والمنهي عنه فان اسم الطاعة والمصينة انما يطبق على فعل المباشر
 بعد مباشرة لا قبلها بخلاف الوجوب والخطر وكذلك الثواب والعقاب اثران لامر الله تعالى لكن
 يظهر ذلك الاثران في الاختلاف في الدنيا والقول بذلك اي القول بهذا المذكور وهو القول بطلان الامر
 والمنهي وادال الوجوب والخطر واصحح لان الثواب والعقاب خرج عن الدين الذي عن دين الاسلام
 لان دين الاسلام قوامه بقاء الامر والنهي والوجوب والخطر وزعم للشرع لان الشرع من غير هذه
 الاشياء من يتوقف الامر والنهي والوجوب والخطر فلا ارتفع الامر والنهي والوجوب والخطر لا رقت
 الشرع لا محالة والقول بارتقاء الشرع ما دامت الدنيا باقية كمن يخص القول الذي يورث الى هذا
 القول ايضا كان كثيرا وذلك هو القول الذي قالوا انهم فاهم لما قالوا انهم في القدرة على الفعل كان الفعل
 حال وجوب القدرة محال فكان التكليف بالفعل في ذلك الوقت فكيف ما لا يطابق عندهم فلم يكن
 العبد مكلفا بالفعل في ذلك الوقت ثم في الزمان الثاني انعدمت القدرة فلو كان التكليف بالفعل
 حال عدم القدرة كان ذلك التكليف تكليف العاجز عن الفعل بالفعل اذ لا معنى بالعجز سوى انه
 لا قدر له على الفعل وكان ذلك التكليف حينئذ تكليف ما لا يطابق ايضا وتكليف ما لا يطابق محال
 فكان القول بالتكليف في اي شيء وقت كان مؤثرا في التكليف ما لا يطابق فكان محذورا ايضا
 فليز من ارتقاء التكليف في التكليف انما يكون بالامر والنهي فلما ارتفع التكليف ارتفع الامر والنهي
 والوجوب والخطر ومن غير الشرع والقول بارتقاء الامر والنهي ارتفع التكليف ارتفع الامر والنهي
 يورث اليه ايضا كان كثيرا والله الموفق ولو لم يكن هذا حجة وقافية وجود فعل الدنيا
 وهذا لان حجة فعل العقل وقصاصة واثار الجمل والوقاية ففان الحمار واثار الجمل جميع المناد
 الصادر من المخلوق انما ينشأ من مذهب الغيب الذي يمكن لا يدرك ان الله تعالى وصف المناقبين
 بقوله ذلك بانهم قوم لا يعقلون ويؤمنون الجمل ووصف قوم مرغون بعد ان جاءهم الايات الظاهرة
 بالجمل وانظروا الى سكران بقوله فلما جاءهم انما تنصرون فالوا هذا احسن من مجردها

واشتبهتها انفسهم ظماد على فكان الجمل والجمل اصل مادة الشمر من زيادة فتح الحمار والوقاية
 بحسب زيادة وضوح الدليل فلما ازداد وضوحه حتى الرجل من ذلك في ذلك ازداد فصح وكذلك امر
 الوقاية ثم منها ادليل اظهر من ان يقال ان التكليف بالامر والنهي انما يتحقق في حق القادر على الفعل
 وبالامور وبالاشياء عن الله تعالى وتكليف المنهي عنه لا في عكسه والخصوم يعكسون ما يستحقه الفعل عند
 مقارنته القدرة بالفعل وبالحجاب الفعل عند انعدام القدرة فامره لا يجلو اما ان لا يعلم ذلك الدليل فانهم
 الظاهر فلذلك قالوا اما قالوا من سبق القدرة على الفعل فذلك اية زيادة في الحق فيهم وان علموا
 ذلك الدليل الظاهر مع ذلك قالوا اما قالوا فذلك اية زيادة في حقهم وايست الوقاية الا ان يقول الانسان
 بخلاف الدليل الظاهر مع علمه بان مقتضى الدليل الظاهر هو خلاف ما قاله وقوله لم يكن في وجودها
 قبل ما بينت ان لم يكن في وجود القدرة قبل الفعل فابعد لان القدرة انما شرطت اقتدار الفعل فابعد
 اليها في وجوده فلما لم يكن القدرة موجودة وقت الفعل لم يكن لوجودها قبل الفعل فابعد اذ كانت
 ليد حصوله منعته اذ اذ كانت القدرة وقت حصول الفعل منعته وقوله كالات ثم شبه القدرة
 المقارنته الفعل بسلامة الاسباب والآلات فان كلاهما شرط حتى الفعل فان وجود الفعل مستقر بوجود
 كلاهما عند الفعل حتى يتحقق الفعل ثم اجتمعا واقفا على ان الالة اذا كانت منعته وقت الفعل لا
 يتحقق الفعل فان المجرى المشي لا يتحققان اصلا بعد انعدام اليد والرجل وان فانه موجودين قبل
 الفعل فلذلك الاستطاعة اذا كانت منعته وقت الفعل لا يتحقق الفعل وان وجدت قبله حيث
 كان ذلك تجاملا يعني من قال يجوز حصول المشي بعد انعدام اليد حصول المشي بعد انعدام الرجل
 وحصوله الردة بعد انعدام العين كان ذلك منه خجلا يعني يعلم ما هو بنفسه ايضا ان البشعر
 لا يحقق بدون اليد والمشى بدون الرجل ومع ذلك يقول بنصور البشعر بدون اليد
 وينصور المشى بدون الرجل كان ذلك منه خجلا وكونه في السوط بانه ان ذلك القول قول بانكار
 احتياط لان خصمه من ان يوجد البشعر بدون اليد فان عندنا التيق قاته وقت الفعل
 انما قول من ادعى ان القدرة فلا مثل فانها اذا ثبتت في وقت الفعل كان الفعل حاصل من القادر

ملح

لا بد من العلم

لا غير القادر واما قول من ينكر استحالة بقاء القدرة فانه يقول بجحد استحالها عقيب زوالها
 فاما من قدرة زالت الا وجد بقيتها مثلها كما ذكرتم في سابق الامراض فيكون الفعل من القادر ايضا على
 ذلك المقدور فلنا لا يحيط لكم بهذا الكلام عما توجد عليكم من الالزام فانما اثبتنا بالدليل استحالة
 بقاء القدرة الى زمان الثاني فبطل دعوى بقاءها الى وقت الفعل على قدر ان تكون ثالثة الى وقت
 الفعل بل يجوز عندكم ان الفعل بها في الزمان الاول امولا ان قلتم يجوز ذلك فقد اقررت بوجود
 الفعل في غير بقاء القدرة وان قلتم لا يجوز ذلك فلنا كيف يجوز في الزمان الثاني وهو غير سابق الزمان
 الاول ولم يحذف منها معنى اوجب نقرا عما كانت عليه وان جزمتم هذا بنحو ان يمتنع الفعل في الجوز
 في الزمان الاول واما قول من يقول بجحد استحالها عقيب زوالها فقلنا القدرة التي تحذف مقارنته
 الفعل في قدرته هذا الفعل المقترن بها في قدرة فعله في يتبعه ان قلتم قدرته هذا الفعل المقترن
 بها اخطا فقد تركتم من جعلتم الفعل الحاصل بالقدرة المقارنته في الوجود وبقية
 القدرة السابقة على الفعل فصلا لا فائدة في وجوده فلك تعلق لها بفعل ما البتة بهذا محال
 فسادتم ثم اهل الحلق في الحنية واشتم زيادة لا فائدة فيها فلم تحصلوا من المخالف لا مع سبقه وان
 قلتم قدرته فعله يتبعه فنقول اذا مرت هذه القدرة الفعل لم يعد خلا هذا الفعل

لا ابن امر الله الخنا والموا لا
 اذا لم يعجب به فيها ربه فليس خلقه ليسل
 وانما هو لم ينزل في كل حال وانما هو انزل في كل
 انهم لم يتركوا في كل مسلك
 فقلنا لو ان السالكين

ولا المسمى بدون الرجل فكذلك هذا الذي سألنا ايضا من قال ان وجود الفعل يستحيل وقت وجود
 القدرة وتحقق الفعل بعد اعدام القدرة كان ذلك القول منه ايضا تجاملا وانكارا للتحقيق لان
 الحقيقة هي ان يوجد الفعل من القادر ولا يوجد من العاجز والحضور يعكسون ويقولون بسبق القدرة
 وجود الفعل وجود الفعل بعد اعدام القدرة فكانوا يباينون في استحالة الفعل من القادر وجوب الفعل
 من العاجز فكان ذلك منهم انكارا للحقيقة ايضا وهو عين قول الطائفة السوفسطائية وكانت القدرة
 مما لا جدوى اتي مما لا فائدة في وجوده الصغير في وجوده والاجماع المسمى بما لا طائل منه اي لا فائدة في
 وجود ذلك الشيء كما كان وجود القدرة قبل الفعل من قبل وجود الشيء الذي لا فائدة في وجوده قال
 في الصحاح يقال هذا امر لا طائل فيه اذا لم يكن فيه غنى فممنه يقال ذلك في التدبير والتأنيث والانتظام
 به الا اني اجد في القابل بتكليف ما لا يطابق لان من قال بوجوب الفعل على من اقدمت قدرته
 على الفعل لا شئ انه قابل بتكليف ما لا يطابق لان المعنى من تكليف ما لا يطابق هو القول
 بتكليف الشيء الذي لا ندرك التكليف على الاثبات بذلك الفعل كالامر بالبطش لمن ليس له يد
 والشيء لمن ليس له رجل وكالامر بالطير ان لا تسان ومن قال بتكليف ما لا يطابق كان ذلك قايلا
 بارتفاع الشرائع لان الشرائع لم يرد بتكليف ما لا يطابق وقوله من جرد منهم بقاد القدرة الاخر
 هذا جواب ذلك السؤال الذي قدمنا قبل هذا اجوابه وكذلك قدمنا جواب من قال بخير لا مثال
 في القدرة ثم نقول هل نقول بوجوب وجود الفعل بعد اجواب على طريق التسليم لقولهم بقاء القدرة
 يعني سلمنا ان القدرة السابقة على الفعل باقية الى وجود الفعل فنقول هل بوجوب وجود الفعل بعد
 القدرة في الزمان الذي خفي هذه القدرة فهو القول ببقائه الفعل القدرة وان قلتم لا قلنا
 على هذا التقدير كان الفعل متعرجا في وجوده وقت وجود تلك القدرة ثم ما والفعل ممكن الوجود من غير
 تغير حدوثه معنى تلك القدرة بوجوب وجود الفعل في الزمان الثاني وهو محال لاستحالة ذلك علم
 الاعراض الى استحالة ذلك على الاعراض لان الاعراض يقوم بغيره فكيف تقوم المعاني بها لما ان المعاني
 عرض العرض لا تقوم بالعرض فان قيل حصول هذه القدرة في الزمان الثاني معتمد في القدرة

وقد
 لا ان
 القدرة
 سابقة
 على
 الفعل
 والقدرة
 لا
 تنفك
 عن
 الفعل
 وهذا
 هو
 الذي
 قلنا

هذا
 هو
 الذي
 قلنا
 في
 المتن
 ان
 القدرة
 لا
 تنفك
 عن
 الفعل
 وهذا
 هو
 الذي
 قلنا

فكان فيه قيام العرض بالعرض قلنا انقدت القدرة الاولى اصلا من حلف الثانية فوجود القدرة
 في الزمان الثاني يعني تلك القدرة لا اريد عليها فاعلم بوجوب قيام العرض بالعرض وقوله كان هو العجز
 ان كان ما كان من قدرة الفاعل في الحالة الاولى عجزا لا ندرك فكانت سببها تلك القدرة قدرة
 الفعل لا معنى لما ان القدرة في الحقيقة عيان عن صفه يمكن الفاعل من الاثبات بتلك الصفة
 ولما كان الفعل عند وجوده القدرة متمسكا كانت القدرة عجزا لا قدرة واذا ثبت كونها
 عجزا في الزمان الاول كان عجزا في الزمان الثاني لان حاله لم يتغير بوصف يوجب القدرة بل تغير
 حاله من وصف القدرة الى وصف العجز باعدام القدرة فلما ثبت عجزه في الحال الاولى مع وجود
 القدرة كان عجزه اثبت في الحالة الثانية لان القدرة التي كانت موجودة في الحال الاولى
 انقدت في الحالة الثانية قد بينا انهم هم الذين يقولون بالاختصاص من الذين يقولون بتكليف
 ما لا يطابق لا نحن لاننا نقول بوجود الفعل عند وجود القدرة مقارنة مع القدرة لا بوجوب
 يقولون بان القدرة سابقة على الفعل منقدمة عند الفعل فكان الفعل عند زمان العجز
 لا عند زمان القدرة فكان التكليف بالفعل وقت اعدام القدرة تكليف ما لا يطابق
 لا محالة لا التكليف بالفعل عند وجود القدرة مقارنة مع القدرة لا كانت الاسباب ثابتة والا
 متوزنة فكان بناء القدرة على العدم لا مستغلبة بعض ما اشبهه من اجواب عما ذكره المحققون
 يقولون لا يبرهن ان الكافر مأمور بالايمان الى الغرض بيان الشبهة هو ان الكافر الذي مات على الكفر
 لا يجلو اما ان كان قادرا على الايمان او لم يكن قادرا عليه فان كان قادرا ثبت ان القدرة
 سابقة على الفعل حيث كان قادرا على الفعل مع ان فعل الايمان لم يوجد منه وان لم يكن قادرا على
 الايمان بالايمان مع انه مأمور بالايمان كان التكليف بالايمان تكليف ما لا يطابق لا محالة فليجرب
 مشايخنا عن هذه الشبهة بطريق اخر ان صحة التكليف ذاتية على الحقيقة الاسباب الا ان
 لان الله تعالى لا يخلق شيئا من غير ان يكون له اسباب والالاف صحيح البتة اذا قصد فعله
 خلق الله تعالى قدره ذلك الفعل في من ليس له اسباب والالاف كالا عرج والاسفل

هذا
 هو
 الذي
 قلنا
 في
 المتن
 ان
 القدرة
 لا
 تنفك
 عن
 الفعل
 وهذا
 هو
 الذي
 قلنا

البدن

وسمى البدن اذا قصد فعله لا يخالفه فاعرفه قدرة ذلك الفعل فعلمنا ان المقدر كان الكافر
الذي له افعال العقل وصحة الآلات والاسباب لما يقصد الايمان كان هو المضيغ لقدر الايمان
بسبب ترك قصد الايمان فلم يكن معذرا لذلك والطريق الثاني هو ما ذكره بقوله عما ان على
قولنا حصة القدرة تصلح للضدين فعل هذا ايضا لا يبقى لهم حجة علينا بما ذكره من صور
الكافر الذي مات على كفر من التوحيد فاننا نقول ان قدر الكفر كانت صاحبة الايمان قبل جوده
الكفر منها فلما كانت معه القدرة صاحبة الايمان كان يجب عليه ان يكتب الايمان ببدل
الكفر فلما لم يكتب الايمان بذلك الكفر القدرة كان هو المضيغ للايمان فلم يبق معذرة
فما قبل ذلك اعلم اننا نقول القدرة الواحدة تصلح للتصديق ومعنى ذلك انها تصلح
للتصديق على البديل يعني ان الاستطاعة التي حصل بها الايمان وصلت به ولا تصلح للكفر
اذا اقرنت بالايمان ولكنها لو كانت اقرنت بالكفر بدل لا من اقرنها بالايمان وصلت له بدلا
من صلاحها للايمان وتابعنا على هذا القول ابن التيمية وابو العباس القلاسي وقائلا لا يشق
وجميع متكلمي اهل الحديث يسمون القلاسي ان القدرة لا تصلح للضدين وان قدر الايمان
لا تصلح للكفر ومن غير قدر الكفر وكذا على القلب وكذا امون قدر الطاعة وقدر المعصية
وهو قول الحسين بن محمد الجار والشيخ الامام ابو منصور في ذكر الاختلاف وذكر الحج لكل فريضة
وهم يشتمل بالجواب الحج احد الغزواتين ولم يظنوا انه قول يميل واكر كلامه يدل على انه يميل الى
انما لا تصلح للضدين نعم الحج لا في حصة ومن ساعدنا ان القدرة صاحبة للضدين من جهة
العدو انه ان كل سبب من اسباب الفعل يصلح للضدين فان الآلات والادوات المعدة لتبعية
القدرة الناقصة صاحبة للضدين كاللسان يصلح للصدق والكذب والافعال والكذب وغيره
ذلك ولذا البديع لقتل الكفار الجهاد معهم وليس ذلك دماء المسلمين والسمي في الارض بالفساد
واناره العيش والقتل في العباد فلما حصة القدرة التي يحصل بها الفعل تحتمل ان الطاعة
مع المعصية انما يختلفان بالاضافة الى الامور الثمينة الى قصد الفاعل ذلك انما من حيث

وان الفعل الاختلاف بينهما مثاله ان الشجرة للصنم معصية وله فطر طاعة والاختلاف
بينها الا من حيث الاختلاف الى الامور الثمينة وقصد الفاعل والافعال الشجرة فلا تفاوت في
ذاتها لانها في كلا الحالين وضع الجحش على الارض وكذا كرامة اللسان لا تفاوت بين الصدق
والكذب فان قابلا قال زيد في الدار ان كان اخبرنا بصدق وان كان يخالفنا اخبرنا بكذب واللفظ
في الحالين واحد والقدرة انما صادف شرط او علة للفعل من حيث ذاته لا من حيث النسبة الى الامر
والتميز التقدير في ان القدرة الواحدة تصلح للضدين الا انها اذا اضرقت الى الطاعة سميت طاعة
واذا اضرقت الى المعصية سميت خدانا وذلك لا يوجب اختلاف في ذاتها لوضع الجحش على الارض على
ما ذكرناه والثاني ان القدرة لو كانت لا تصلح للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق علم ما ذكرناه من
بشرية الخصوم فان الكافر ما نوره بالايمان ولو لم تكن معه القدرة الصالحة للايمان لكان فيه تكليف
ما لا يطاق والثالث ان كل ما يحصل به شيء لا يصلح لضده يكون احاصل به بالطبيعة لا بالاختيار
كالشئ الذي يحصل به البريد دون الشحين والقار الذي يحصل به الخشوع ومن البريد كان
القول بانها لا تصلح للضدين في الاضطرار وتقرر بهذا ان قدر الكفر التي جعلت في الكفر او كانت
غير صاحبة للايمان ولا تصلح الا للكفر لا يملك الكافر المختص بقدرة الكفر ان يبدل
عنه وان باني بالايمان والواجب ان القدرة لو لم تكن صاحبة للضدين يلزم ان يكون الجالس بخار ان يلو
به يكون فطرا وكذا القيام لان القدرة القيام حينئذ لا يكون صاحبة للوقوف وكذا ان القدرة لا
تكون صاحبة والاحتمال السابق التزم حينئذ بين الاضطرار والقادر بين الافعال اختارته واختارته
والفرق بينهما معلوم بطريق الضرورة فاما اذا كان خلافه كان بطلان ما يلو بطريق الضرورة واما اذا كان
بانها لا تصلح للضدين فما حجتنا بان قوى الطاعة غير قوى المعصية فان قوى الطاعة التوفيق وقوى
المعصية الخذلان والتمسك على ما يجتاز ودليل ذلك ان الناس يتكلمون من الله المعونة والمعصية
ويقول كل منهم اللهم قوني على طاعتك واغني عني ما افروقت عني وتغفرون بالله من الخذلان ولو كان
بطلان احد منهما ما يكون بالآخر بل يكتال بالسؤال او لا من الذي يتغفرون منه فكيف ان قوى

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد واله الطيبين
الطاهرين

خذوا ما اتيناكم به من العلم والاذن بقى ان يتصور الادان يكون القدر ساقط على الاخذ كالاذن باليد لا يتصور
 الاوان يكون البد ساقط عليه والمفهوم لهم ان الكافر لو كان لا يقر حتى يقدر ولا يقدر حتى يقر
 يبقى ابدًا غير مومن كالواقع في السير اذا كان لا يخرج حتى ياتي باجبل والاية باجبل حتى يخرج لم يخرج
 اذن ابدًا او ان الكافر لو لم يكن معه قدر الايمان كان معذورًا ولم يكن تقديريه عذله اذا عذر للعبد
 في الشاهد اعظم من ان يقول لو قيل لم لم لم يفعل كذا فيقول اني لم اقدر عليه فله في الغايب وسيا لول
 ويقولون هل اني احد مصيبة الله وهو قادر عليها مراقبة الله فان قلتم انتم انتم القول في
 وصف الامانة عليهم السلام وبني ان اثبات احدى الاقبا على الخاص وان قلتم نعم فقد اتردتم وجود
 الاستطاعة وافعل فاجواب اما الايات التي فيها اثبات الاستطاعة الاستطاعة هي محسوسة وليكن
 مع الاستطاعة الاذني التي هي سلكه الآلات والاسباب وقوله خذوا ما اتيناكم به بقى دليلنا انه انما يصير
 اخذًا بالثبوت اذا كانت المعنى وقت الاخذ موجوده فاما اذا كانت في مودته وقت الاخذ لا يكون
 اخذًا بالثبوت كالاذن باليد لم يبق من ضرورة الاخذ بالثبوت مقدمها على الاخذ بوجوده عند الاخذ
 ومن ضرورة وجوده عند الاخذ ان لا يكون موجوده في الاستحالة بقاءها مع ان اهل التوليد قالوا
 خذوا ما اتيناكم به بقى اي يجدر وما وجد الله الموفق واما قولهم ان الكافر لو كان لا يقر حتى
 يقدر ولا يقدر حتى يقر فلا يتصور وجوده كما هو بقاء المثل فقلت ان الاضاف بالسواد مع وجود
 السواد بوجوه انما لا يتصور وجوده بوجه واحد ما يحتاجه تعلق الشرط بالشرط فيكون وجوده في شرط
 لوجود ذلك ووجود ذلك شرط لوجود هذا فوجود الشرط يكون بعد وجود الشرط فيبصر شره وجود
 كل واحد منهما فلهذا صا به وهذا محال واما فيما وجد ان مكافاة كذا في وجوده لعدم تعلق
 وجود كل واحد منهما بوجود الآخر في تعلق الشرط بالشرط بل وجودهما فيها حتى يحدده وجود العلية
 من جانب واحد الا غير ذلك وجود الشرطية من جانب واحد لا غير فلهذا لم يبق محال في وجودهما معًا كذلك
 واما قولهم لا عذر للعبد في الشاهد اعظم من ان يقول لو قيل لم لم يفعل كذا فيقول اني لم اقدر عليه
 فله في الغايب فقلت هذا يكون عندنا فيمنع من القدر لا فيمنع من ثبوتها بايثان بدل على

وإذا جددت ما علم ان
 الكافر لو كان لا يقر حتى
 يقدر ولا يقدر حتى يقر

انما لا يوجد اذا كان
 في ذلك فوجدان الذي لا يوجد

انما لا يقاب على انعدام المأمورية من قبله بل فعله ضد المأمورية وقد فعل ذلك عن قدره والله الموفق
 واما قولهم هل اني احد مصيبة الله وهو قادر عليها فيقول ان عنيث بالقدر قدن الاسباب والالاس
 نعم وان عنيث بقدر حتمه الفعل كان السؤال في ان تلك القدرة توجد مع الفعل فكانت
 هل اني احد مصيبة الله وهو قادر عليها وهذا محال ثم يقابل بمثل هذا الشئ فيقال هل اعلم الله
 والباقي انما هي حيل الطاعة فان قيل انك لست بحسنة عنيثه وان قال نعم اقر بقولنا والله الموفق
 فقلت في اثبات خلق افعال العباد قد ذكرنا ان ما يخلق افعال العباد من
 ما يخلق القدر والتقدير وما يخلق القدر والتقدير على معنى في الحكمة والسفر على ما قدس فكانت
 متصلة بما يخلق افعال العباد وما يخلق القدر والتقدير على معنى في الحكمة والسفر على ما قدس فكانت
 الاستطاعة قدس على ما يخلق افعال العباد لكون الاستطاعة شرطه لافعال
 والشرط مقدم على المشروط وجوه افكذا ذكرنا في بيان الشرط في بيان المشروط وما يخلق
 اثبات خلق افعال العباد وقوله اختلف الناس في الافعال الاختيارية قديما بالاختيارية لان وجود
 متفقون في الافعال الاصلية رتبة على انها مخلوقة لله تعالى وعم بقوله الخلق ليسوا
 المخلوقين بالعبادة وغيرهم فثبت المعنى ان رتبة الله تعالى عنها منقطع فالمدبر هو المظهر
 في دبر النبي اي في عايشة والآلهة هاهنا الكل اي خلق الله تعالى عن افعال العباد منقطع بالحكمة
 بما حاصل ان الناس في الافعال الاختيارية ثلاث مذاهب مذهب اهل الحق هو ان افعال العباد
 مخلوقة لله تعالى مكسوبة العباد ومذهب اهل الاعتزال هو ان افعال العباد مخلوقة لهم فتدبر الله تعالى
 عن افعالهم منقطع ومذهب اهل الكبرية خلاف ذلك فلهذا ان المذهبين على طرفي تقيض في القول
 والنقصين واما نشأ من ان المذهبين المتأخران اعني مذهب المعتزلة ومذهب كبر من افعال
 مذهب التقيض على مقدم كاذبة هي ان قول معتزلة واحد تحت قدره فادري حال ما وجدوا
 ذلك في الشاهد محال والشاهد اصل الغايب في الاستدلال فثبت المعنى ان الدلائل الموجبة لكون
 العباد قادرين فادري قسما بها فكل افعال العباد الداخلية تحت قدرهم مخلوقة لهم

مع

مبنية في
 وكرامات الاولياء

هو

خاصة
البينة

خاصة عن قدر الله تعالى وعموم الدلائل التي توجب اصاله خروج مقدور عن قدر الله تعالى فطريق
الحكمة الى الدلائل الموجبة لدخول هذه الافعال تحت قدر الله تعالى المستندة الى ثبوت قدره على الخلق
غير البارز متمسكة بطلان الدلائل جعلوا الافعال تحت قدره تعالى خاصة عن ان يكون مقدور
غيره اسخالة تعالى قدره غير الله تعالى بانقلقت به قدرة الله تعالى وانما ان يكون غير الله تعالى
قدره الله تعالى وجعلوا افعال الحيوات كلها اضطرارته وعموم الدلائل الموجبة لان يكون للعباد فعل
وان لم يتم القدر على افعالهم ما كانوا ينجحون اي ما كانوا يجتهدون ويساعدون اهل الخلق الى ان
حيث الصوة لا من حيث المعنى فان اهل الخلق لا يقولون ان العباد يتولون اجراح افعالهم من
العدم الى الوجود وما اجباي في مخالفة اهل الحق في الصوة والمعنى الى ان شاء ابو علي الجبائي فترى
ان لا فرق بين الاجابة والخلق فيمنع العباد خالفوا افعالهم ثم تجاوزوا ذلك الملعون مملوك
اضد في الغلو في الكفر وهو المعروف بالجبيل شمر باجم كادل عليه فعلة في استعمال الانسان والنجاس
حيث تجاوزوا قولهم انهم على مشرك وزعم ان الله تعالى ليس بخالق في الحنفية بل يوصف بذلك مجازا
واما الخلق على الحنفية هو العبد مقارنه عما يقول الظالمون علوا كبيرا المنبسط والنبضان حيث
ترك من صفة ومن على حسب ما يضاف الى محله كقولهم جبري الهند وسال الميزاب ومذهب الخيرية
باطل المذهب الطائفة المنسوبة الى اخبار باطل هو قوله تعالى اعلموا ما شئتم وجه العقل باجوبة من
وجه اصدقاؤه تعالى امرنا بما نعلم والامرنا ما يستقيم في الافعال الاختيارية والافعال الاضطرارية
حتى لا يصح ان يقال احد طرفي انت واثرت في انت واثرت في من اجل لان من الافعال البينة وسعته
وامكانه وانما في انه اسناد الفعل الى العباد والاصلة اسناد الفعل الى شيء ان يكون السند اليه
هو الفاعل على الحنفية والثالث انه تعالى اثبت المشيئة للعباد بقوله اعلموا ما شئتم بالاسناد
اليهم وهي آية ثبوت الاختيار للعباد لان المختار من يفعل بمشيئة نفسه لكن المشيئة منها
ليست على حتمها من حيث الشرع وان كانت على حتمها من حيث القدرة والمشيئة وهذا لان العبد
ليست ان يثبت الكفر المعاصي وان شاء ما من ثبوت المشيئة ثم ما هو الذي لا يعاقب والبلاد

مقدوره على الله

ما كانوا

تجاوزوا عن ذلك الملعون
الاحول اعطى الكفر وهو

النبض والنبضان
خسرت ركعت

قد

على فعله منها ليس كذلك فاعلم بهذا ان المراد بالامر بقوله اعلموا ما شئتم الاطرار والتكليف لا ايقاف
المشيئة على طريق الاطلاق وقوله واعلموا الخ من هذا الامر على حقيقة على الاطلاق لانه لو
اورد من الحيث النقص لا يمكن ان الامر واجب وان امر به الطوع كان من حيث حقيقة القاهر على
القول الاصح بخلاف الاموال اول فانه للتبجح الايمر انهما لا يتفاوتان في ايقاف القول والفعل للعباد
وقوله تعالى على اهل ما كانوا يقولون اثبت اجراء عقابا عليهم ولو كانوا مجبورين على العمل لما صح
توقف الجبر على القول الذي هو اعلموا مجبورين اثبت لهم اساءة العمل ولعلهم اسم الفعل فلو كان اسناد
الفعل اليهم بطريق اسناد الفعل الى المحل كما في جبري الهند وسال الميزاب لما شمر المستند اليه فاعلام
عاملا فاعلم بهذا ان اسناد الفعل اليهم ليس على طريق الاسناد الى المحل وامر بذلك ونهى كما في
قوله تعالى واعلموا اني اترككم مصدقا لما فعلكم ولا تكونوا اهل كافرين وقابله بالوعيد كقوله تعالى اما من
خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى والوعيد كقوله تعالى فما من خلق طمئ
الذي فان الجبر ليس بالمأوى ولو كان كذلك من الله تعالى لافعل العبد بالتبجيل ولو خلق الله تعالى افعال
العباد على وجه ليس للعبد فعل البينة كما في طال الغلام وايضا يشعر لكان الله هو المصير والتمسك لا ينبغي
حينئذ للعبد فعل موطاة ثم او فعل موصفيه منه كما في طال الغلام وايضا يشعر لكان الله هو المصير لايكون
الغلام بذلك الافعال طمئ ولا غاصيا لثبوت هذه الافعال في حق بطريق الجبر من غير اختيار منه
والله تعالى اثبت اسم الطاعة والمعصية في افعال العباد بقوله ومن يطع الله ورسوله وقوله ومن يعص الله
ورسوله وقد سمي الله بذلك اي بما ذكر قبله ويكون للنهي عندا وتكاتب النهي في سبيلها جازا لما كان قوله
تعالى سيقول السفهاء من الناس وقوله واما الساقطون فكانوا لجهنم حطباً وقوله واولئك هم الظالمون
في آيات ثم ان كل واحد يعرف بطريق الضرر ان البيد ينة الفعل التي يثبت بها العلم بطريق الضرر على
وج كان منكرة معاندا او كما يعرف كل الناس الافعال الاختيارية التي خولها ودعيت بالافعال
الاضطرارية نحو طال الغلام وايضا يشعر ان يكون بالقول اي المناظر تكون بالقول ولا قول من ينظر
عندهم فيمن يحقق المناظر واذا كان الامر كذلك يعني ما كان المناظر هو الله عندهم ثم يمكن

البينة

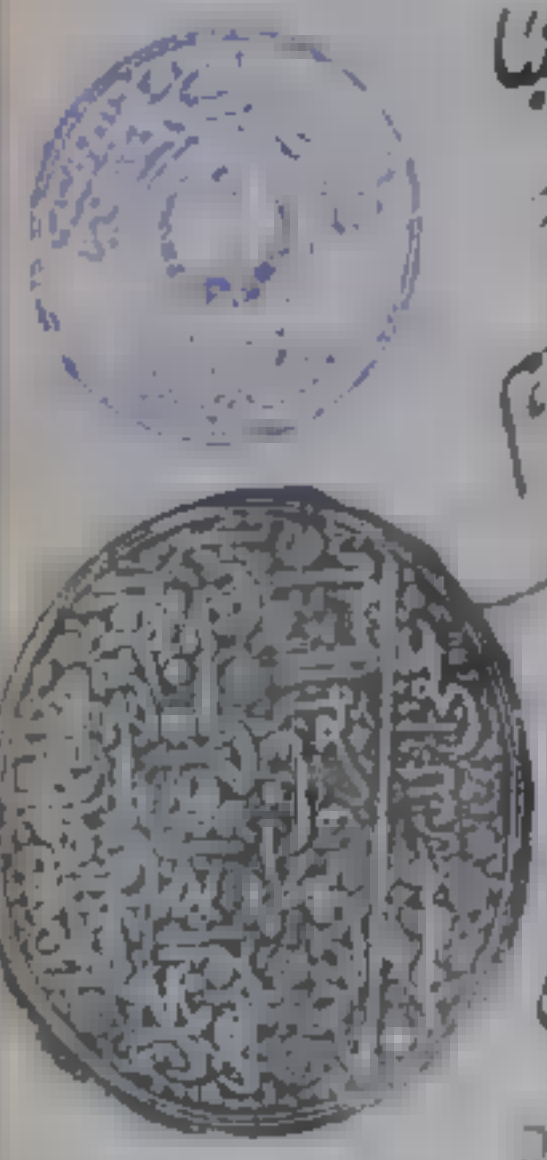
الفرق

المتأخر موصوف له لا قبل له مع محبته ثم بقى القائل في ذلك لا يحل المناطه اذ لم يثبت الزام
 الخصم والخصم ان يكون باظهار قول مخالف قول صاحبه ليس عنده قول للخصم فلا يفتي مناظره فيجوز قوله
 واذا كان الامر كذلك لا معنى لاطالة الكتاب الاقراض بكثرة شق وملاكه شذوذ في قوله اقرضوا عن اخرهم اذ عطف
 جميعهم لو كان الله تعالى هو الذي يتولى تخليق افعال الخلق لصار هو المسمى في فعل المأموره
 او الفعل المنهي عنه ^{فانما كان} بخلاف الله تعالى كون الاصل ^{الامر} اذ امر الله تعالى العبد بالانفسه لان الامر الحكيم
 انما يامر من يجد منه الفعل المأموره لا من يوجد في ذلك الفعل فوجود فعل المأمور به لا يكون بالامر على قوله
 كلامهم بل يمكن بغيره ان يقال ان الخطاب بفعل المأمور به ملود في اعتبار العبد لا ان فعل المأمور به
 انما يوجد من الله تعالى لان العبد وكذا ان الله تعالى فان فعل المنهي عنه انما يوجد من الله تعالى لان العبد فكل الله تعالى
 ناهيا نفسه عن ذلك الفعل لا العبد وكذا الذم والمدح على افعال الخلق ينبغي ان يكونا عابدين لله تعالى
 اذ هو الموجد لها اذ الموجد لا افعال العباد هو الله تعالى فلا محذور المدح والذم الى العبد باعتباره
 الاكتساب وجب ان يحسبها الله تعالى باعتبار الخلق والاحكام بطريق الاولى اذ ثابته الاحكام في
 وجود تلك الاعمال اكثر من ثابته الاكتساب في وجودها وكذا يقولون دخول مئة رطل تحت قدرة
 قادرين محال ان وجود الممتدور بعدة فايد من محال ما قبل الوجود فالمقدور الواحد مستلزم
 ان يوجد بعدة قادرين او اكره على طريق البدلية ان يمتثل ان يوجد الممتدور والواحد يفعل مبدءا بفعله
 ذلك فان الخط الذي يكتب في الكفاية مثلا قبل الكتابة قبل ان يوجد الخط في الكتابة
 زيد او بكتابة غيره بكتابة زيد واما اذا وجد فلا بد ان يوجد بكتابة له ما لا غير بعد الوجود
 لا يمتثل البدلية قبل الوجود كقولنا ان كتابة زيد لو حصلت بخلق الله تعالى فان كان
 وجوده بخلق الله تعالى بعد الوجود بخلق الله تعالى بكتابة بكتابة العبد فيعلم بعد ان قولهم يودون
 الى امر محال وهو إيجاد الممتدور بتفصيل الحاصل اعتبارا بالاشهاد الذي يود ليل الغايب يعني ان
 دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال في الشاهد كالقول بوجد البنية مثلا ببيان
 بكل واحد منهما على التمام فان محال فكذا ان الغايب ان يوجد افعال العباد بينهما كما لا يحل مع ذلك

المتأخر المنهي
 المأمور عليه

الفاعله

تمامها بكتب العباد فهو ايضا محال في الحال لا يتغير استعماله الشاهد الثاني استحالة اجتماع المتقارب المتضاد
 فان تلك الاستحالة لا يختلف بين الشاهد والغايب فكذا انما يخفى فلو كانت افعال الخلق داخله
 تحت قدرة البارئ الى الفاصل مجموع هذا التردد لا يخلو عن اوجه ثلثه هي ان افعال العباد اما ان
 كانت داخله تحت قدرة قادرين الى قدرة الله تعالى وقدرة العباد وذلك محال اعتبارا با
 الشاهد ثم بعد ذلك لا يخلو اما ان كانت داخله تحت قدرة الله تعالى من كل وجه بحيث لا يتعلق
 بها كسب وهو باطل لان لو قلنا بخلق الله تعالى لخلق مدحها بحسبها وقد ثبت بطلان هذا المدعى من جهة
 عندنا القدر فانه وقت الفعل لما على قول من ادعى بقاء القدر فلا شك فانها ام انتم الى وقت الفعل
 كان الفعل حاصل من القادر لا من غير القادر واما على قول من ينكر استحالة بقاء القدر فانه يقول
 يتجدد افعالها عقيب زوالها فاما من قدرة ذات الابد عقيبها مثلها كما ذكرتم في سائر الاعمال فيكون
 الفعل من القادر ايضا على ذلك التقدير فلنا لا يحصى لكم بهذا الكلام ما توجه عليكم من الاكرام فانما اثبتنا
 بالدليل استحالة بقاء القدر الثاني فبطل دعواه بقاءها الى وقت الفعل على ما تقدم ان تكون
 ثابتة الى وقت الفعل بل يحوز عندكم قول الفعل في الزمان الاول ام ان قلتم يحوز ذلك فقد اقمتم
 بوجود الفعل من غير سبابة القدر وان قلتم لا يجوز ذلك قلنا كيف يحوز في الزمان الثاني وهو غير
 سامو في الزمان الاول ولم يحدث فيها معنى اوجب تغير عما كانت عليه وان جازتم هذا فيجوز ان يمتنع
 الفعل مع الجحيز في الزمان الاول واما على قول من يقول يتجدد افعالها عقيب زوالها فلنا القدر
 التي تحدث من افعاله في قدرة هذا الفعل المعترين بها ام قدرة فعله في نفسه الى قلتم قدرة
 هذا الفعل المعترين بها فقد تركتم مدحكم حيث جعلتم الفعل احاصل بالقدرة المتفارقة في الوجود
 وبنيت القدر السابقة على الفعل فضلا لانها في وجوده فلا تغافلها بفعلها البتة وهذا محال
 فساد عدم افعال الخلق في الحقيقة واثبتتم زيادتها لانها فيها فلم تحصل من الخلق الاعلى سبقت وان
 قلتم قدرة فعل الله تعالى في نفسه فقبل اذا عرفت هذه القدر الى فعل الله تعالى فلا بد من العمل القدر
 عن القدر فلا يكون هذا الفعل من القادر وكذا كل فعل يحصل عقيبته يكون قدرة سابقة عليه ايضا



فيكون بلا قدره فيكون جميع ما ذكرنا وقوله حتم ان الفاعل لما كان يستحيل وجوده الى حتم
 عدم سبق القدرة على الفعل يوافقه استحالة وجود الفعل وقت وجود القدرة لكان ذلك تكليف
 بالامور التي تكليف باللايطاق ولو كان مطلقا بالفعل في الزمان الثاني من وجود القدرة كان به
 فسادا ان احدهما ان يكون مأمورا ان يحل ان يفعل في الزمان الثاني فانه فاسد فان امر بشئ بان
 يفعل في الزمان الثاني على وجه يستحيل فعله في الوقت الذي امر لم يكن مأمورا بشئ في الوقت الذي امر
 لانه يستحيل فعله في ذلك الوقت فكان في القول بانه مكلف به في الحال قول بتكليف باللايطاق ثم هو
 ليس بمأمور بالفعل في الزمان الثاني ايضا لانه في ذلك الوقت وقت انعدام القدرة فلو كان مكلفا بالفعل
 في الزمان الثاني مع انعدام القدرة كان ذلك تكليف العاجز عن الفعل بالفعل فكان ذلك التكليف
 تكليف باللايطاق فاذا هو مخرج عن تكليف باللايطاق سواء كان ذلك الفعل وقت وجود القدرة
 او بعد وجودها واما ان كانت داخله تحت قدر العباد من كل وجه بحيث لا يتعلق بها تدبير الله
 به من الوجوه والامان من هذا فيثبت فيخرج ما ذهب اليه وهو قولنا ان افعال العباد مخلوقة لم
 ثم ذكر بطلان كون افعال العباد مخلوقة الله تعالى كونها حاصلة بكسب العباد باوجه ثلثة ههنا
 من حيث اثبات الشركة بين الله تعالى وبنى العباد في الافعال لان الشركة سوى ان يترك الله الله
 حصول افعال العباد وذلك انما يثبت بما حسب قوله كلاما حيث قلتم بانها حاصلة مخلوق الله تعالى
 وكسب العباد والثاني من حيث اثبات السفاهة لله تعالى بما في كلامكم هذا لما ان افعال العباد لو كانت
 مستمرا كان موجودا ايضا سبها كما ان مكسبها ايضا سبها بالانفاق بل اولي لان تأثير الخلق وحصول
 الفعل الكثر من اثر الاكساب والثالث من حيث عدم التصور لما ان الوجود اى وجود افعال العباد لما كان
 بخلاف الله تعالى لا يتصور الكسب من العبد بعد ذلك لما ان الوجود شئ واحد فيعلم حصول الخلق الله تعالى
 لم يبق شئ منه يتقارر بقدرة العباد اذ يحصل الحاصل محال فاما يثبت وجود افعال العباد بقدرة
 قادرين لما ذكرنا ان وجود افعال العباد لا يجوز عن احد من الالهة الثلاثة فلما جعل الوجودان تحت الثالث
 الاحالة ومباو به في هذا عند قسم كل ما دى ودرج الدبيب ثم رقت من صدحوب والدرج بكذا في
 عدم رقت زنبوره

الى ههنا

أفعال العباد

هذه الالوهة الثلاثة
 وهما علم بطلان مدعى
 انهم على ما قلنا ان
 افعال العباد مخلوقة لهم

من صفات هذا الكلى عيان عن تعجب كل ذكر روج من كبرياء فان الدابة اسم لكل شئ على الارض كذلك
 الدارج يقال دارج الرجل والنخبة اذا مشى في المشي الكذب من يوجب اذا كذب الاحياء والامور فان
 قال اوضح ما ذكرتم من تقييده قوله فقال ذلك الله بقله لا اله الا هو خالي كل شئ لنكم من ذلك محال وهو ان البان
 فالحال لذاته وصناعة فان اسم الشئ اسم جليس والله واقع على القديم والمحدث ولو فتح لكم ان تحضوا ذات الله
 وصناته عن عموم الالهة بدلالة العقل فصح لنا ايضا ان تحضوا افعال العباد بما ذكرنا من الدلائل قلنا انهم موم
 في المعارف عن مثل هذا الخطاب ان لا يدخل تحت عموم الخطاب لفتاح ال اختصاصه بالدليل محمول الرجل
 لخاصة من في الدار او قاصر من في الدار البلية لا يبق الى الابد ان يكون صاحب نفسه او قاصر
 نفسه وان ذكر بطلان النعم وكذا في الاحكام اذ اقل الرجل لامر ان يطلق من شئ من شئ والاربع
 سنون وهي منها لا تدخل المحاطبة في هذا الخطاب حتى لو طقت نفسها لا يقع فكذلك اذا واصل ان المحصور
 من العام هو ما يصح ان يكون متداول لفظ العام لم يخص من العام بدليل والمحاطبة بالكلية اقام
 لا يصح ان يكون متداول لفظ العام فلا يصح ان يكون مخصوصا منه كما ذكرنا من المثال في العام بهذا ان هذا
 ليس من قبيل تخصيص العام وقد ذكرنا ان يدور من هذا في فضل الربا لا التشبيه في هذه المسألة فان قيل
 العباد غير مرادة بهذه الآية لان الآية خرجت من افعال العباد ما ليس كغيره وعصيته وقبح
 والتمذح لا يقع بخلق هذه الاشياء قلنا لا نسلم ان التمدح لا يقع به بل لا يقع التمدح الا في كل فاعل متفاعل
 يفعل فعل نفسه فلا يقع به التمدح لانه يصير كأنه قال الله تعالى كل شئ هو فاعله واما في التمدح بفعل
 غيره ليعكون ذلك الغير محتاجا اليه وهو لا يكون محتاجا لذلك الغير واما قوله بان من افعال العباد ما هو كفر
 وعصيته قلنا انما يقع فعل الكفر والشك في الاطلاق الكفر على ما يحكي ميانته بتمامه ان شاء الله تعالى فان قيل
 هذه الآية وردت في الاجسام دون الاعراض لان المنادى في تحليق الاجسام ما كانت ثابتة في زمن النبي
 بل حدثت بعد ذلك واما الخلاف في ذلك الزمان كان بين الموحدين والشعوبية والمجوس والرافضة تحليق
 الاجسام من الصارفة يعني انهم كانوا يقولون الخالق اثنان احدهما خالق الاجسام من الزمان والثاني خالق
 الاجسام النافعة ولذلك وردت له ذلك النبي كذلك بل الخلاف في خلق الافعال كان في ذلك الزمان

وقبل ذلك فان طائفة من اليهود يقال لهم العنانيون كانوا على ما ذهبوا اليه المعتزلة والاشعرية وكانوا
يقولون ما يجزي فادامتنا دعوى كاذبة مع اننا نقول يجب ان اخلاف في هذه المسئلة لم يكن في ذلك الزمان
ولكن نقول ان الله تعالى لما كان عالما بخذوف مخالفتكم الفاسدة المذهبية الاقارب اولئك الشبهة اقام
الدلالة السميعة على بطلان كل من ذلك ما كان ثابتا وما كان سيجد مما يضاويه وليس بيان
الكتاب يقتصر على ما وقع في ذلك الزمان بل تضمن الكتاب بيان ذلك وبيان ما يحتاج اليه ويثبت
الى انقراض الدنيا وفنائها بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي وعلمكم فان كل ما اذا انقضت
بالفعل صار عبادة عن الصادق تقول اعجبني ما صنعت اي صنعتك الخصوم لغرضون على هذا ويقولون
المراد منه المفعول اي خلقكم معكم وهو الاضمار المفعول في اجسام ولا خلاف في كونها مخلوقة بغير الله
نظير قوله تعالى اعبدون ما يحبون وهم ما كانوا يعبدون فعلم الذي هو الخلق بل كانوا
يعبدون المخلوق وكذا قوله تعالى تلت ما يافكون والجواب ان كلمة ما اف انقضت بالفعل كما ينبغي
بحجته عيان عن المصداق عند الاطلاق وهذا مذهب سبني به وان خالفه الاخص في ذلك حتى جواز
ان يقال اعجبني ما اف اي قياكم ولو كان ذا عيان عن المفعول لما كان ذلك الا في الفعل المتعدي والاختصاص
لا يجوز الا في المتعدي مبر ان العارفين بكلام العرب المتخبرين في علم النحو ما قالوا لا تصحح
قول سبويه واذا ذكر العايد وهو الهاء فيقول اعجبني ما صنعته حينئذ يكون عيان عن المفعول في كل
موضع جعل عيانا عن المفعول كان باضمار الهاء لكن ذلك عدون عن ظاهر الكلام ولا دليل على ذلك فحين
ادعى قيام الدليل فليس في الدليل على انه عند الاطلاق ينصرف الى ما بيننا قوله تعالى جاز بها كانوا
يعملون اي يعلمون ومن مخلوقهم وكذا في قوله تعالى اعبدون ما تحبون اي تحبهم لانهم لما كانوا لا يعبدون
تلك الاعيان الا بعد ما احتواهم يروها مشعخة للعبادة الاله صادرة الى احتبة عابدين ختمهم دون
محتواهم مذكرة المصنف فان قلت ما جوابا عما ذكر في الكشف في هذه الآية في هذه سورة
والصافات بقوله ان جعل كلمة ساطر مصدره بآية معنى الآية ابا اجبا ويثبتون بغير اظمار ذلك
ان الله تعالى اخرج عليهم بان العابد منها موالد عمل حقوق المعبود وشككته ولو كان لما قدر التصور

حاز

دكر

في سورة
فليس سورة

في سورة
فليس سورة

نفسه وشيئا كمالا لو قلت والله خلقكم وخلق علمهم لم تكن متجما عليهم ولا كان لكلامك طباق قلت
بل الطباق فيها قاله المصنف بان جعل كلمة ما صدرته حتى يقول معنى الآية ان يقال والله خلقكم وعلمكم لا
ان المستخرجين لما كانوا لا يعبدون تلك الاعيان الا بعد ما احتواهم كان الداعي الى عبادتهم علمهم اياها
اصناما فكان علمهم المتصل بتلك الاعيان هو معبودهم وكانوا مناضبين في عبادتهم حيث علموا وعبدوا
فكان من خلق المعبود ان يكون مستغنيا عن العابد ومن حق العابد ان يكون مستغيا الى المعبود ومن علم
التكس فكانوا مناضبين في عبادتهم مع علمهم اياها اصناما وانتم انتم مناضبون في عبادتهم
وعلمهم اياها اصناما بهذه الآية وهذا المعنى انما يتبين اذا كانت كلمة ما مصدرية وذكر المصنف
وان الله تعالى لم يكن خالفا للمعبد لو لم يكن علمهم مخلوقا لان ذلك الجسم بدون عمل العباد لا يكون معبودا
والله تعالى انما خلق المفعول فدل ان المفعول العمل الذي صار به الجسم المخلوق معبودا كان مخلوقا حتى
جعل الله المخلوق المفعول لما ان اشبه قدره التخليق للعباد محال الا ان قال المصنف في الكلام
في السلسلة يقع في مواضع اخرها في اثبات الاسخالة لنبوت قدره واحد تحت قدره قادي بن ربيعة الجوز
وهو ان المتعلق في ان لا يضر بها الا الاول فان اشبه قدره التخليق لغير الله محال الدليل على ذلك
من توجه لفعله ما ذكر في الكتاب بقوله ان من شرط قدره التخليق نبوت العلم الخالق بالمخلوق
وثبوت الشيء في حال انعدام شئ الذي خلقه وجوده محال بدليل قوله تعالى الا يعلم من خلقه فوج العنقل
بهذه الآية عيان ان افعال العباد مخلوقة بغيره تعالى وان الله تعالى لغيره بقوله واستروا قولكم او اجهروا به
الى ان الله يعلم ما استر به العبد في قلبه ما جهرتم قال الا يعلم من خلقه وهو بيان انه هو الخالق لانه جعل
كونه خالفا بغير رايما اخبر من خلقه علمه به كانه قال وحل يقصرون ان العلم من خلقه وابدأ يقبض الشيء بابي
الامر منه وان يرباب احد في كون الافعال معلومة لله تعالى والله تعالى جعل العلم بهذا تابا بنبوت تخليقه
له فكان هذا اخبارا بكونه مخلوقا انما نبأ لنبوت العلم به على كونه مخلوقا او مثل هذا من الظهور يستدل
به من النص صرح فيه اسناد ايضا الى كل خالق ينبغي ان يكون عالما باطنه انما انبث علمهم استروا به او جهروا
بالبينات تخليقه لذلك ولو جاز تخليق من لا علم له باطنه بيلي ايات العلم بالبيان ما يجوز بثبوت

تعالى ان
العلمانية
العبادة
فعل بطون
الاعمال

في سورة
فليس سورة

معدرا

بأن العلم حكمة لمن يقول الحق انما العلم بالحق والكلام ثم يقول لا اعلم انما ذلك في العلم بغيره او يقول وانا طوبى او
 قصير او يقول لا اعلم الحق من هو فبطل كذا او جواد يحيى جل الله عن ذلك ان يثبت عليه بشي بناء على ما يوجد
 له العلم به يجوز تعبير من العلم بكونه اثباته سيفها مقبها للشيء بالاجب ثبوته به كالذين يحكمون
 طرق اثباته الاشياء على منكره فيثبوتها فصح ما دعينا من ثبوت العلم بالخلق شرط لثبوت قدق
 التخليق او قرينة لا يزيلها بوجه من الوجوه فاذا ثبت الله تعالى قول الحق بكتابه تعالى وانما انما
 ايضا الى ملوك العقول المسئلة فصر من الله تعالى بحره وثابتا لديه بكنى نوعي بحجة اعني بها السمع والعتل
 والله تعالى الحق وتطيل الباطل ولو كره المحبون وكذا بداية العقول الى ابتداء نظر كل واحد
 فان من راي بناء محكما متفقا حكم باطل نظره وابتداء فكره بان يانه عالم بالبناء ولو لم تكن عالما بتول
 البناء ما وجد منه مثل ذلك البناء والحكم فلا استمر العلم في حق الكسب في تصورات بالنسبة الى التخليق وجب
 ان يثبت على حق التخليق الصلاد من خلق السموات والارض ما بينهما بالطريق الاولى وقوله يدل ان
 للضمير التثنية فيه راجع الى بداية العقول واعتراف كضموم ثم اخلق لا يعلم ثم بكنيته الاختراع
 والاختراع في العلم الى الوجود والاعلم لهم بحسن افهامهم يتبعها في جميع ذلك على النسخ والبيات بل
 يقتضد الفاعلون بعض افهامهم حسنا وهو نبيج ويعتقدون بعضها يتيج وهو حسن كالكاثر يعتقد
 الكفر حسنا والاسلام تيجا وكذا الاعلم لهم باخرج عليه علمهم من القادير والاحوال الايري ان اللسان
 اذا اراد ان يمشي الى مسافة مقدرة فلا يعلم قبله وجوده من حيث عدو ما يحل من خطاؤه ثم في قطع
 تلك المسافة بطريق التيقن لا يعلم ايضا مقدار ما يمشي من اجزاء الزمان في عشر ساعات او اكثر
 منها او اقل على التيقن وانا يعلم ما يعلم على طريق الحذر والظن الذي لا يدخل تحت حد العلم حتى
 انه لو خسر عدو ما يقطع من الزمان يقع بعض الاوقات على خلاف ذلك بل هو الغالب عن هذا قبل
 العبد يدبر والله يفكر الى يقع بعدد الله غائبا عليه تدبير العبد ثم لو مشي مسافة مقدرة لا يعلم
 عدو خطوات مشيه الذي وجد منه فلا وكان خالفا لعله لوجب ان يعلم قبل ان يجره الفعل
 وبعد ما وجد منه الفعل قد راقط من اجزاء الزمان وعدو خطاؤه اذا العلم بطريق التخليق

تعبير

قوله

على ما ذكرنا فلا يوجد المشروط بدون شرطه وفي هذا حكمة وهي ان يقف من اجل التسنن وقد راجع
 اجتماعا على طعام قصعة يري ان الحذر فيه فكري وخلط فيريد انما يقال النفس القدر في ميز ثري ذلك فلا
 القدر لا ادرك تريد في فقال النقية خلق فلا تدرك وعند فوق شرط التخليق لاوه لا يثبت في
 التخليق لما ان المشروط لا يوجد بدون شرطه وكذا من حاشية التخليق ان الفعل خرج على حسب
 ارادة الخالق اعني لو كان العبد قدق الاختراع والاياد لا وصل على ما يريد من الوصف حيث
 يوجد الفعل على وفق مراده فلا ان الموجد لذلك غيره فبجعله ذلك على الوصف الذي استألف الموجد ان
 يوجد ولا يلزم خروج فعل العبد عن الوصف بالفعل بل هو الذي يقصد العبد انما وجد ما
 يعرف استماع حصوله مقصود من الوصف بالفعل والاخر يعرف في ذلك بالحس انما يعرف في
 ذلك بالفعل من ان الكافر يعتقد وجوب عمارة من الضم ويريد حصول ذلك كله على صفة كمن
 دون النج فيقع فاعلم على ما يقصد الحس وانما يعرف ذلك في البحث فان من سئل بتأثير
 بالمشي الدائم وثباته بالبناء المتمد اللازم ولذا اكل فعل ثابر المارة على الكتاب وواجب على
 ارتكابه وان شئت ان الفعل لا يقصد اليه الفصل الفاعل لئلا يتبادر مع ذلك حصل في ذبا
 متوقفا فصح ما دعينا من خروج الفعل على ضد ما يقصد العبد من الوصف دون ما يقصد
 فاذا لم يوجد على ذلك قل ان يقصد له موجد الاخرج الموجد على ما اراده وكذا الكافر يقصد
 ان يكون كافر حسنا وصوابا وهو واقع على خلاف ما يقصد الكافر يعلم ان موجد الف على
 وفيما يريد فان قالوا ثبت ان صفة التبع للفعل وكون الفعل موزنا متغا ثبوت على الكافر والمائي
 اي لا ولكن لم قلتم ان احياء نفس الكفر والشيء ثبوت احياءها بغير الحول والباشي قبل هذا السؤال
 انما يمتحن فيها اذا كانت الصفة معنى واد الموصوف كمان في الاجزاء ثم صفاتها فتخرج انسان
 فيقول يتولى فاعلم احياء الصفة وان احياء الموصوف ولا يكون محييا في نفس الدعوى وان كان
 الدليل نوجه فساد قول من يدعي تعداد الموجد في فائده الاعراض التي كانت صفاتها في الحقبة
 راجعة الى ذاتها فلا سقيم مثل هذا الكلام ولا الى القول بالوجود كذا في بعض وان زعموا

فشر ذلك
 لا شأنا الى لا وجه

فيحيط

وغير ذلك فيه فساد من وجوه احدها ان يجوز تخليق الاعمراض من المواد والجمادات ولا حيث لها
 واعلم ذلك الا عراض افعال حكمة متقدمة وتجوز تخليقها من لا علم له ولا تدرك ولا حيث يتطاول كون
 الصانع موصوفا بهذه الصفات اذ الفعل المحكم المتقن دليل بثبوت هذه الصفات والثاني ان بداهة
 العقول يحكم عليه بالجملة والحق حيث جردت الافعال المحكمة من حيث لا علم له ولا تدرك والثالث
 انه جعل الله تعالى شراكم في تخليق العالم مما لا يحصى لان العالم مقسم على قسمين اعيان واعمراض
 ولم تكن من الله الا قسم الايمان فكان القسم الاخر صالحة من غير ان المجبور فكان العالم مخلوقا لا غير
 فكان قوله تعالى من قول المجبور بوجوه اصدان المجبور لا يشهد للصانع الا شريكا واصله من الذي خلق
 الشريك المجبور وهو ليس المعتزلة فانه اثبت ما لا يحصى من الشرا والاشراك في وجود الفعل المحكم من
 لا حيث له ولا علم له ولا تدرك والمجور انكره اذ ذلك والثالث انه جعل صنعه كل حاد وموافا اكر من صنعه
 الله تعالى لان الله تعالى خالق الاجسام ثم كل جسم جليق اما باجتهاد او اما بالطبع مما لا يحصى من الاعراض
 فيكون بمقابلة كل فرد من اجسام العالم الذي تولى الله تعالى في ما لا يحصى كثر مما لا يحصى الله تعالى
 والرابع ان المجبور ما اضافوا الى غير الصانع الحكيم الا الشؤر والعباج تترها في عمومها افاض الشؤر
 والعباج من الشؤر والسقم والمضر والانه والعم والصمم يميز ذلك اضاف ايضا الحاسن والخبيث
 من الشؤر والذلة والحق والصحى والبصر والسمع وغير ذلك فصالح المجبور افاض الشؤر
 لا غير الله تعالى وازني عليهم باخاترة الخيرات والحاسن مذكور المصنف في التبصير
 والى هذا الوجه اشار في الكتاب بقوله بل المجبور استود حالهم وذكر بعض ذلك الوجه بقوله
 فان عندهم ليس الله تعالى الا شريك واحد وعند المعتزلة من فسر شراكم في تخليق العالم
 المختصون كثره فان قيل ذكر في الخلق صفة في اجنبوا الحاسن من خاتبات الفاظ الكفر وقال رجل
 اليهودية خير النصرانية يكفر ويكفر فيقول النصرانية شر من اليهودية فكيف ذكر المصنف هذا
 اللفظ مع قوله بل المجبور استود حالهم فكان من حق ان يقول بل المعتزلة اعني من المجبور اهل المعتزلة شؤ
 من المجبور يكون عدو في رواية اخلاصه كما ذكره في النبوة علماء ذكرنا قلت الجواب في

لعمري الله

م

من جبين احدهما بطريق الفرق بين ما ذكر في الكتاب صوابا وبين ما ذكر في رواية اخلاصه بانه ذكر في اخلاصه
 بلفظ الخيرية وانهما بينهما في قال في النبوة في مسايل الاجماع في التمثيل بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
 للناس وكم خير امة اخرجت للناس في النبوة في كينونة العبد مع الحق والنهاية في كينونة مع
 الحق مع الحقيقة فذلك صفة الخيرة في معنى على انهم مصيبون لا محالة الحق الذي هو حق عند الله

فلما كان معنى الخيرة مذكورا ذكره بطريق الاطلاق كان معنى قول من قال اليهودية خير النصرانية
 اولى منها شأنا من الشرا لانها لما انتهت في الخيرة لم يبق فيها شيء من الشرا لا محالة ولما وصف اليهودية
 بهذا الوصف مع ان شريتها الكفرية باقية كان كرا لوصف الكفر بغاية الكفر الخيرة واما ما ذكر
 في الكتاب من ذكر السعادة للمجور فاما ذكره مقيدا بقوله صالا لا مطلقا فكان مقصدا بل المجور استود
 وصفا اي من حيث وصفه بغيره لا بالثبوت الى وصف الشرا فكان كونهم استود اجبا الى فيد
 ذلك الوصف الذي هو قليل الشرا والافعال الى نفس المجوسية فلم يلزم من ذلك ثبوت الكفر فما ذكر
 من اخلاصه ثبوت الكفر فيها ذكر في الكتاب لان ما ذكر في اخلاصه مطلق وما ذكر في الكتاب
 مقيد واللفظ غير المقيد فلا يتفاسان في استود الكفر المصنف في اخلاصه اذ اجل نصيبا
 في انواع العلوم بالنسبة الى صاحب اخلاصه واما في المجور في قوله شيء من التهم والثاني فيتم ان
 يكون في قول الرجل اليهودية خير من النصرانية روايتان في رواية يذرون روية لا يمكن اخذ المصنف
 بروايته انه لا يفسر قتال بل المجور استود حالهم لقيام الدليل على ما ادعاه وهو الذي ذكرنا في الوجه
 الادبوه فان قيل هذا الذي ذكره المصنف لا يصح باي وجه كان من الوجه الادبوه لما ان المعتزلة اختلفوا
 اما ان كانوا كافرين او مسلمين فان كانوا كافرين فلا يفضل بعضهم على البعض لما ان الكفر كله واحد
 وان كانوا مسلمين فلا يفضل المجبور ايضا في السعادة لانه لا مساواة بينهما فيكون تقيت الفصل للكافر
 على المسلم قلت اما قولك لا مفاصلة للبعض على البعض بعد استودها في الكفر لما ان الكفر كله واحد
 واحد فمنوع الا يركب ان اهل الكتاب يستودون مع المجور في نفس الكفر ثم يفضلون عليهم في بعض
 احكام الاسلام وهو جليل في حجتهم فكذلك نسائهم لغرضهم الى اهل الاسلام من المجور فقام

علم

بهذا ان استواء الكفر لا يمنع من اهل السعادة الا يردى الى قوله قد
لما سبقت اجواب لكل باب منهم جزاء مقسوم فتفاوت في درجات جنتهم في الاخرة ثم بين الاتفاق
عمل اهل الصدقة في الدنيا واما اتحاد ملأ الكفر في حيث نفس الكفر لا يمنع ان
يفصل بعضهم عن بعض في القرب من اهل السعادة والايدي الى تفاوتهم في السعادة بالادب ياد
حيث يحرك فيه الاشد والاصف قال الله تعالى لا عجب اشد كفرا وفاقا وقال كذب ثوب
يطغونها اذا ابغى استقام فلما سبقت ان يحرك الاشد والاصف في صفة الله في القرب
الى اهل السعادة قال الله تعالى ولما اخذت ابراهيم مودة الذين آمنوا الذين قالوا لنا نصرة الاية من
كان كفو للضلالة اقرب مودة للمؤمنين كان موافق الى اهل السعادة لا محالة وان كان
معه كفو النصرة واما قوله فان كانوا مسلمين فلا يفضل المجبور عليهم في مسلم الا ان الدليل
الذي اقام المصنف من الوجوه الاربعة تفصح ان يعلو حال المعقولة مع المجبور في استدعاء امر السعادة
اذ حسن ما يجد الله ويحليته طبعي يعني ان حسن الاجماع من حسن الوجه و حسن القاعة و حسن
سائر الاعضاء الحسية فان حسن الاعراض النفسية من حسن الخلق و حسن العتوق و حسن
غيرها من محلات الله تعالى كلها حسنها بسبب ان الله تعالى طبعها كذلك ذلك الحسن قابل للتغير
من الحسن الى التبع فان الوجه الحسن قد يتغير بالمرض والخرال والصوم و حسن القاعة يتغير بال
غنا، وكذلك سائر الاعضاء الحسية فكذا حسن الاعراض الصورية قد يتغير بالصد
بالشيخوخة واما الحسن العقلي فيقابل للتغير فان حسنه لعينه الا يرك ان حسن شكل
المنعم والعدل والاحسان واغاثته المضطربة و دفع الظلم و انقاذ المساكين و حسن الايمان
والصلاة والدقة والصوم والنجاة وسائر العبادات والمعاملات علمنا ذكرها
في النهاية من محاسن الشرائع غير قابل للتغير وتفاضل الناس عليها فيفاضل افعالهم اي حصل
من فضل فعله عن فعل غيره وكان هو افضل مما ذكر الغير الذي فعل المنعول الا يرك ان من
ينسجج الديار المنقوش الاطلس الملوك والنجير المنزج و من ينسجج الثوب الردى

تأشجوه

المها الى اسبوا من الفضل قوله وقد صدق رسول الله على القدرية مجوس من الامة يعني ان المجوس
كما يثبتون قبه مشبه كما فكذلك القدرية يثبتون لله مشركا وكانوا كالمجوس في انساب الشبهة لله تعالى
واربوا عليهم على ما ذكرنا من اثباتهم الشركاء لله تعالى لا يخص المجوس لا يثبتون الله تعالى الا شيئا
واحد انهم من حيث في كل هذا الحديث على من هو اولي به قالت المعنوية لنا انتم المرادون به اقوالكم
القدرية كل من الله تعالى لا يقدر من الخير والشر الحسن والبص والطاعة والعصية فانه تعالى ونحن نقول
بل انتم المرادون به لقولكم القدرية كل من الله تعالى لا يقدر من الخير والشر يخرج الا انكم تقولون نحن المرادون
لهذه الاشياء الا الله تعالى فقلون اولي بالانسية الى القدر وما قلناه اولي لان الفعل اذا اراد ان كان
ان يوصف به الفاعل المعقول كان ذلك وصفا للفاعل المعقول على هذا الاصل بنى محمد بن محمد بن
مسئلة في ايمان الفاعل الجامع فيقال اجل قال لا خوار عبيد في ضربك فهو حرة فصرى بانهم يعقنون
والوقال ان عبيد في ضربته فهو حرة فصرى بهم لم يفتقر منهم الا واحد والمعنى فيه ما ذكرنا من انهم
نكره يراونها جزأ مما يضاف اليه فلهذا صفت تلك النكته في المسئلة الاولى بصفة عامة ومن اقرب تمت
لهم ان الضمة لان الضمة ان تكون للفاعل بخلاف المسئلة الثانية فانه جعل صفة الضرب صفة
المعنى طيب والمخاطب ليس بكنه فتعبر بالصفة لم يجعلها صفة النكته التي هي كلمة اي لان اياها
معقول ولا يكون الضرب المستند الى الفاعل صفة المعقول السببي الفاعل له وعن هذا خرج الجواب
عن سوال من سأل بقوله كما ان الضاربة صفة وكذلك الضربة بصفة ايضا ومن نابة بالعيد فوجب
ان يعبر عن العيد بعوم الضربة قلنا ان الضربة المضروبة بته ثابت بطريق الانضال بوجه الضرب والوجود
لا تضربا نية واما المعنى وثبوت الحجة وراه فلا يظهره صفة فلا يفتقر هذا السؤال
الاخير مع جوابه المذكور في شرح الجامع للامام قاضي خان وهذا لانهم يذكرون المضروب جرحا بل قال
اي عبيد في ضربته والضرب قائم بالضارب لا بالمضروب فكان ثبوت صفة المضربة بصفة متفصح فلا
يتعم ان الوصف الواحد يستحيل ان يقوم بشخصين والمضرب بالمضروب اثر الضرب وهو انهم
لا لضرب بل الضرب قائم بالضارب وهو الفاعل واذا ثبت هذا فنقول في قوله على القدرية مجوس

م

هذه الامة كان اصل الاعتزال اذ لا بالانصاف بهذه النسبة لانهم هم الذين يقولون بان القضاء والقدر
 من الامن الله ويحكمون انفسهم فاعلى القدر فكانوا هم الاولي باشيخات وصف القدر وما يحسن
 نفي القدر عن انفسنا بل مضى القدر الى الله تعالى فكيف يستقيم قيام صف القدرية بيا مع تقييد
 ذلك عن انفسنا بل يقع صف القدر على اصله مفعولا وقد ذكرنا ان الشئ لا يقع صفه على مفعول
 والله الموفق ^{وقد ذكرنا} بكتاب الملل والنحل ولبيان قطعنا عما ان المراد من هذا الحديث
 المعتزلة لا خصوصهم فقبل اجتمعا وانفصا على ان الجبرية والقدرية صفتان متقابلتان تقابل
 الشفاء فكيف يطابق لفظ القضاء مع النقص بمعنى ان الجبرية مع الذين يقولون كل الاشياء
 من الله تعالى فكان القضاء والقدر ايضا من الله فكانوا ينافون القدر عن انفسهم والقدرية هم الذين
 يقولون نحن فعل القدر وبالانصاف لا يطابق اسم القدرية على الجبرية فكيف يطابق ما هو المختص
 القدرية وما سموه قدرة الاب على الجبرية والثاني ان النبي ع قال القدرية خص الله تعالى القدرية دون
 الناس خصا انا يحقق على قول من يقول القضاء والقدر من الله لان الله تعالى يقول في كتابه عز وجل
 وما عاينوا بالانصاف والقدرية اصله الاحوال كلها الى الله الذي يوجد منه القدر المختص
 والحكم المحكوم ولا يثبت كونه خصا وقوله بحقيقة اي يحتمل ما قلنا ان افعال العباد ليست مخلوقة
 لهم لانه لو كانت مخلوقة لهم لكانت القدرة عندهم من صفات الافعال لان من مدحهم ان ما يثبت
 ولا ينبغي فهو من صفات الذات وما يثبت وينبغي فهو من صفات الفعل ولهذا جعلوا الكلام من صفات
 الفعل وحكموا بكونه محدثا لما انه ينبغي يثبت حيث نبأ انه تعالى حكيم قسي عهدهم تكلم غير فكلما افعال
 انه بقدر على افعال نفسه لا يقدر على افعال خلقه فتكون القدرة على حقيقة فوهم من صفات الفعل
 فيكون صادقة والقول بذلك كقولنا ان الله تعالى هو الذي تروا قولهم ان من صفات الذات وهو قادر
 بنفسه وان دعوا انه ليس بجاد وليس من صفات الفعل بل هو من صفات الذات وهو قادر
 موضوعا في الاول فقد دعوا ان قدره شاملة على المقدورات اجمع فقد اقبلوا قولهم لا يقدر
 على افعال خلقه يرفعوا عن هذه المسئلة وان تسوا بهذه المسئلة بقولهم انه لا يقدر على افعال

من يقول

قوله لا

خلقه ومع ذلك تقرر على قوله ان القدرة من صفات الذات فقد اقبلوا على انفسهم من فهم من صفات
 الذات وصفات الفعل فقد ناقضوا الجبرية ناقضة والباطل يقتض بعضه بعضا واخترق بريد
 بعضه بعضا وقوله والاخراج والمخرج والايادى الموجد عند محمد واحد منذ التاكيد القول الاول
 ومن ادعى قبح التشابه بين فعل العبد وفعل الله تعالى وكان من صفات ان يقال خصوصاً على اصحابهم
 ان الاخراج والمخرج واحد عند محمد كما ذكرنا في التبصرة وانما قلنا انه يقع التشابه بينهما لان حركة النفس
 فعل الله اي مفعوله وحركة العبد فعل العبد ولا فرق بين حركته وحركة غيره من المعاني فكان
 فعل العبد خلقه كخلق الله وقد قال الله تعالى ام جعلوا الله شركاء خلقوا كخلق الله تشابه
 عليهم وهذا والله اعلم استغفاهم بمعنى الاثبات والنفي فكان الله تعالى نافييا ان يكون من احد
 خلقه كخلق فان قالوا ان فعلنا وان كان اخراجا من العدم الى الوجود فغدا ايضا كذلك الا انه لا تشابه
 بين فعلنا وفعل الله لان فعلنا خضوع وذلة على قدر الابدان بالامور او عيب وفساد اي على
 تقديره ان كتاب الناس في فعله عز وجل حكمه وحواله وليس خضوع ولا ذلة ولا عيب فالتب
 لا يشبه الحكمة فالجواب ان الحركة مأخوذة من حيث الحركة وكذلك الشكون والسوا واليأس
 وكون الفعل طاعة او معصية او ذلة وخضوع على المعاني وراء الذات فان الفعل يكون طاعة بخروج
 على موافقة الامر ويكون معصية بخروج على مخالفة الامر وارتكاب ما نهى عنه فكان من الاسماء الاضافية الفعل
 ولذلك الحركة لا تكون ذلة لنفسها ولا خضوعا بل قصد فاعلمها والمقصود معنى في القلب والحركة تكون
 بالخروج والتشابه بينهما لا يشبهان باعتبار الاسماء الاضافية الثابتة لمعاني بل باعتبار الذات
 الابدية ان سواد زيد وسواد عمر لا يختلفان لاختلاف المحل وسكون زيد لا يكون مشابها
 بحركته وان كان الفاعل واحدا لاختلافهما في ذاتهما فاذا لم يكن الايجاد والفاعل تشابه ما اختلفا
 ولا اختلاف في آلة الفاعل في اثره اختلاف شيئين تشابه بالذات بينهما فان قالوا لو كان يقع التشابه
 بين فعلنا وفعل الله تعالى لان كل واحد من الغنيين اخراج من العدم الى الوجود لكان التشابه
 انه تعالى وبني الخلق ثابتا لان الله تعالى هو العبد ايضا عالم فكل هذا الكلام فاسد فان الكلام

وان تسوا

دانشگاه
حقائق

الحقيرة عن هؤلاء من مسخ الحرام ولم يبين الدلائل فما جاز
الى امرهم بم

ذلك الفعل يد الجهد بطريق الاختيار فسيما كسبا لا الهوى في واحد ندم يستعمل لذلك دخول
 مقدور واحد تحت تدبيرين احدهما قدرة الاختراع والثانية قدرة الاكتساب ونظير من الصور
 التامة في ما بل القوم وان العبد يستعمل ان يكون له شخصين كل واحد له قدرته على فعلها كماله بعد
 استتباع احدهما الاخر لان كل واحد منهما يبدل على كمال الملك فله يتبع الكمال الكامل في الاختراع
 ولا يستعمل ان يكون مستاجر الشخصين بطريق الكمال بعد استتباع احدهما الاخر وان كان كل
 واحد منهما من ملك الاجابة فيعني في نفسه بالنسبة الى ملك الرتبة لكن لما كان مستاجر في القوة
 لم يتبع احدهما الاخر كما استحال دخول مقدور واحد تحت قدرة الفادرين لكل واحد منهما قدرة
 الاكتساب واما اذا كان العبد ملكا لرجل ملكا رتبة بطريق الكمال والا فملكه استحقاق بطريق
 الكمال فلا منافاة فيه فيجوز ملكا لرجل ملكا رتبة فليس الاستحقاق ضعيف مستتبع القول الضعيف فكان
 ذلك نظير سبب العبد فانه داخل تحت قدرة الاختراع حيث استتبع الاختراع الكسب لان الاختراع
 قوي والاكتساب ضعيف فيستتبع القول الضعيف فيجوز الدليل ايضا مع استتباع ملك الرتبة ملك
 المتعة ان ملك المتعة هو النكاح فثبت باللفظ الموضوع لاثبات ملك الرتبة كما في لفظ البيع والتبديل
 لا على العكس فحصل من هذا كله في جميع ما ذكرنا من سبب الاختراع والقدرة ان المتدبيرين لا يتبع
 احدهما الاخر سواء كانا في الوصف القول وفي الوصف والقدرة وقوله لما ان لا قدرة
 في الشاهد والضيق فيه الشك ان هذه من جهة التثنية بدلالة حرف النفي فيها والقدرة لما ان لا قدرة
 في الشاهد والضيق فيه الشك ان هذه من جهة التثنية بدلالة حرف النفي فيها والقدرة لما ان لا قدرة
 ان يكون فاسدا ودليل القرينة من ان الله تعالى قد راعى الفعل في محل قدره بمنزلة الشاهد
 لا يقدر احد على فعله في محل قدره غيره فله جاء الفرق ومع وجه الفرق ايهما ان يقال
 دخول مقدور واحد تحت قدرة قادر من جهة الشاهد محال فيجب ان يكون محال ايضا في الغايب
 ما ينووا هم اسم وفقدوا ان اخصر من بنوا اصول كلامهم على ما غلبوا في نحو استهم ولم يقبلوا ما لم يعاينوا وان
 ثبت ذلك بالدليل فقد ذكرنا ان خروج الشيء عن الوجه الذي هو نتيجة الحسن مما لا يجب استحسان
 سورة قيسية

الامر اعين
 الضيفه واما اذا كان كماله في القوة والضعف

ثبوته عند قيام الدليل على ثبوته في العلم بحسب ثبوت الروح في البدن وثبوت العقل في وجوده الجسد
 والملازمة للثبوت بالدليل ان كمالهما فيهما حقيقة اي يمتنع ما ذكرنا ان دخول مقدور واحد تحت قدرة
 احدهما قدرة الاختراع والاخرى قدرة الاكتساب جاز ان الله تعالى يولي العبد للقدرة على
 قدرة له على فعل يستحيل منه اقوان غيره لما ان الولاية المتعديبة في الولاية القانية ومن لا قدرة اعلى
 شيء يعطى العبد عن غير فان من اعلم به شيء يستحيل منه اثبات العلم لغيره فكذلك اذا كان هذا
 مقولا والله تعالى هو المقدر للعبد فكيف قدرة ايضا ثابتة فان قيل بهذا التقدير وقعتم فيما ابهتتم
 من ان الله تعالى لما كان مقدرا للعبد اي مثبتا للقدرة للعبد وجب ان يثبت العبد مع او فقام
 ثابت لله تعالى فالعبد والثبات لله تعالى قدرة الاختراع فيجب ان يثبت ايضا للعبد قدرة الاختراع
 لا قدرة الاكتساب الا يري ان الله تعالى اذا علم شيئا علمنا اننا يكون ثابتا لنا على ذلك الشيء ان
 لو علمنا على الوجه الذي علمه بوجه واما اذا كان علمنا لا علم ذلك الوجه لا يكون ذلك اعلا ما بل يكون شيئا
 فانه تعالى اذا علم شيئا اسود او ابيض او طويلا فان علمنا مع ذلك الوجه الذي هو عليه كان ثابتا
 لنا على واما اذا علم شيئا اسود او ابيض فثبت لنا علمنا ايضا فثبت لنا علمنا على وجهه فكذلك اذا
 في قدرته واقراءه ايانا اي يجب ان يكون اقراء ايانا مع وفق ما هو قادر عليه فانه تعالى قادر على العبد
 قدرة الاختراع فكان اقدان للعبد ايضا لذلك قلنا لا لذلك بل كان اقلها ايانا انما يقدر راعى الاختراع
 لا ذلك الى الامور المحال وهو دخول مقدور واحد تحت قدرة الاختراع وقد بينا استحالة ان يثبت
 لنا بالدليل الطبيعية ان للعبد فعله يتعلق بقدرة وان قدرة الاختراع عن جهة استحقاقه وثبتت
 الدليلين ان المقدور من عن ملكه ونحوه والتعلق بالقدرة في جهة اختراع وجه الكتاب
 فاحترص الله تعالى بقدرة الاختراع والعبد بقدرة الاكتساب بخلاف العلم فانه ليس العلم الا جهة واحد
 وهو ان يتعلق العلم بالشيء على ما هو به اولو تعلق به لا على من اجتهه لكان ذلك جهلا لاعلماء وما لم يتنوع
 العلم في نفسه لم يعلم غير الاعلى الوجه الاول من صون خلاف العدم فانها مشيئة نوعين اختراع والكتساب
 مقدر غير على حسب ما وافق حاله وهو قدرة الاكتساب وما يبيح عيون من ايثاف الشك في قوله فان

الامر اعين
 الضيفه واما اذا كان كماله في القوة والضعف

معلوم
شمالاً

التلقين

الزَّكَّان

فقلت الشبهة من الامر بان حاله صدف شي انشئ من الحجر خرج احداث الافلاخ والافلاك والشمس والقمر والاعمال
والاجسام الفاضل من الحكمة ثم تلتف الغلة منهم جميعا فترحموا ان يجاد التبع فيجب وان ما خلا عن التبع فهو
سبع نظويك المعزلة الشبهة في ان الالف اعاد من ذعت ان ايجاد الشيء فيجب وهو سبب عن ايجادهم صانعوا
الحجر والشبهة في تخليق الاجسام المستحبة المستقدرة والاعيان الفاضلة فزعمت الشبهة انها لما كانت
يتبعه كان ايجادها فيجب كما في محدثه فلا بد لها من صانع لانه انكرت المعزلة بتجهام شرها قد الله بخبرها وتبنيها
الكفر اخببت بها بقوله تعالى ومن كل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة الا بقية وذعت ان القصة وانما اذن بالبليس
ومردة الشياطين كلهم اشياء مستحبة لا خبيث فيها ولا قبيح انما البقية في الافلاخ وقالوا لا تتبع الا ايمان
لما انها لو كانت تبخر لم يكن ايجادها حكمه وتلك القصة قلنا جميعا اعني المعزلة والشبهة في الامر من جميعا
اعني ان ايجاد التبع فيجب وان الفعل الحالك من التبع سبب بالمشاهدة فنقضت المعزلة بما بينا ان
البادي نكار بوجه عيبه كبره بانه لا يمكن ان يكون له سبب في ايجاد التبع ولا يمكن ان يكون له سبب في ايجاد
ذلك الفعل الشدة في الالة وتوحي الى الكافر قدرة مع علمه انه يشهد بها ويفرغ عليه ومثل هذا شاهد
فيجب وقد حسن منه ذلك ودقت المفارقة بين الشاهد والغائب فيبطل بذلك انتشادهم ونسبتهم الى
الشاهد والغائب ثم يقال لهم ان تسلموا بالشاهد فتقولوا ان الله تعالى يشهد بحكمهم لانه لا يتبع بفعله
وعندكم انما بخلاف التبع نهى عن ان تسلموا انكم تقولوا ان الله متفعل على الحاجات داغ للفرقات وباني
امير تسكوا اخبر اعني الذين دان ابراهيم اهلوا انتشادهم بالشاهد واذا اجل ذكر قال جمهور متكلمي
اصل الحديث النبي ماني عن الله تعالى فيمنع عن ايجاد الكفر والعبد من غير الكتاب الكفر فكان
ضلته نكار غير متبع وكسب العبد فيجاء اما مشاغلنا فانهم قالوا كل ما لا عاقبة له حكمه والبوله
عاقبه حميد نهى عن وقد سبق القول قبل هذا انما لا مذهب الشبهة ومن ان الله خلق ما لا يحصى
كثير ما لا استماع لاحد من خلقه ولا اطلاع لمنه على الاخرى العايشة في خلقه الارضين وما اطر
الحيال وقعود الاحياء ومنه ما جعل من الاستماع بشي مع ذلك فيكون خلق ذلك غيبا ففهم بهذا
ان تفسير الحكمة والله عزير ما قال وقد لا اذا لا فوق لهم يعقوبهم على كبر من الحكم البتة فان الحكم

نمايل الحرف

سائق

راى ان الصانع يستخرجون اشياء فيا لهم من الحرف بقولهم يستخرجها لعلهم من اهل تلك الحرف او غيرهم
 ومما امر به من كل انسان فلما لم يذكر اهل الا اعتزال الحكم البشرى وجب ان لا يذكر الا الحكم الربوبية
 بالطريق الاول ثم نقول من غير عن انما قال من غير لانه ليس الواجب ان يقال بان افعال العباد مخلوقة لله
 ان الله تعالى موصوف باحكمة اظهر حكمته الله تعالى فيها خلقه بل الواجب عليه قامة الدليل على ما دعاه
 من بيان ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وقد بين ذلك بالادلة القطعية وقد ساعدنا الخصم
 في ان الله تعالى موصوف باحكمة اي يقال بان الله تعالى حكيم بغير ان يقال بان الله تعالى حكيم
 اصدى بالادلة القطعية والثانية بما عمن الخصم ثبت ان الله تعالى صفة في خلق الكفر والمعاصي
 صفة فليس الواجب عليه بيان حكمته الله تعالى بغير ذلك في كل فرد من افراد المخالفين اذا الحكم الكل
 مع المجموع كان صلا على كل فرد من افراد ذلك المجموع ثم بين المصنف في احكامه في خلق الكفر والمعاصي
 مع ان ذلك البيان بموجوب عليه فكان هو بمنزلة ذلك البيان منها اي من الحكم الربانية في خلقه
 ما حسن من الافعال كالايان بالله والصانع والركن وغيره فجمع منها كالكفر والمعاصي على تخليق
 المتضادين من مجموع من الافعال ما قبح منها وكذلك الجاد الشافليين وما قبحا بمعنى تخليق
 المتضادين غير ان ذكر الاجاد مكان التخليق وذكر المتضادين مكان المتضادين زيادة ايضا
 وتبين حيث يعلم به ان لفظ الاجاد يطبق على التخليق واللفظ المتقابلين يطبق على التخليق
 فيعلم بذلك صفة كل واحد من التخليق او من بوجدته نوع واحد لا غير كان مضطرا لكونه بدو التخليق
 فانه لا يمكن ان يتكلم بده لانه مضطرا لكونه بده ولذلك وجد من نوعي الحركة والسكون نوع واحد
 لا غير هو الحركة لكونه مضطرا لكونه ساكنا لا عيان اذا وجد من نوع واحد لا غير المتضادين
 كان ذلك دلالة اخصاره في ذلك لكونه محتوفا عليه كالشجر في النار او البرق في الثلج والاعراق
 في الماء لهذا اكل خلق ما حسن من الاجسام لصوره الاولى في جميع كصوق القرحه والاضداد وفن قلت
 مع قول الخصم وم المعتزلة لا يصح ان اجاء بما ذكرت من مدعهم وانما اتبع في الافعال فكيف
 مع الاجسام ذكر المصنف في مقام لازم انجته عليهم من يبدون ذلك قلت الثابت بالبدليل القطعي كالتأني

ومن

مخلوق

مع الاجسام

بالاجماع مع ان قولهم ذلك انما هو كالحسن المتسامية فيجعل ثبوت النسخ في الاجسام كانه ثابت من غير خلاف
 وطاب كتمانها اذ ارجح من الافعال وحسن كحرف الا ان لا يكون كل شيء من الحيوانات ونفع
 كالشجر والسكر وفكر كالحسن القابل والمؤذي من الحيوانات وهو ما كان اكله سببا للام والذوق والام
 هو كان اكله سببا للاداء وهو تكرر لقوله ونفع وخرجه ان لا يترك لستدل به على انما يقال المتقار
 من النفع والضرر تلك العيان ولذلك يقال من العيان ايضا وقوله بغير اي في تخليق الله تعالى
 الكفر والمعاصي وفي قوله ايضا انسان الا ان في تخليق الله تعالى الكفر والمعاصي حكمته لغيره
 بيان امتياز القدرة الاولية من القدرة الحادثة سوى ما ذكرنا من الحكم السابقة وهي بيان حال قدرته
 في تخليق المتضادين وفيه ايضا اظهر ثبوت القدرة على فعل الغير اي وفيما قلنا من تخليق الله تعالى
 افعال العباد اظهر ثبوت قدرته الله تعالى على فعل غيره وهو فعل العباد وهذا لان افعال العباد
 افعالهم بخلاف بيتنا وبين الخصم في ذلك ثم لو قلنا ان افعال العباد وهذا لان افعالهم
 العباد التي افعالهم لا خلاف بيننا وبين الخصم في ذلك ثم لو قلنا ان افعال العباد التي هي افعالهم
 بالاجماع هي مخلوقة لله تعالى فان في افعالها قدرة الله تعالى على فعل الغير في ذلك اثبات حال قدرته
 الله تعالى حيث ثبت ان قدرته على فعل نفسه في خلق الايمان وعلى فعل غيره في خلق الاعراف
 بخلاف قدرة العباد فان قدركم لا يتجاوز عن فعل نفسه في فعل الغير وبما ان القدرة
 الاولية اي ونقول ان افعال العباد بخلافه الله تعالى بغير قدرة الله تعالى القدرة الحادثة
 وهي قدرة العباد فان قدرة العباد لا اثر لها في فعل غيره واما الله تعالى فيظهر اثر قدرته
 في فعل نفسه وهو خلق الاعيان والاعيان في فعل غيره وهو خلق افعال العباد التي هي افعالهم
 فيظهر بذلك ان ما قلنا من خلق الله تعالى افعال العباد هي انه قادر على محل قدرة غيره
 ان ان الله تعالى قادر على محل قدرته غيره وهو محل قدرته العباد فان محل قدرة البطش اليد
 ومحل قدرة المشي الرجل ومحل قدرته التعلم انسان واذا جعل قلنا بان الله تعالى خالق هذه
 الافعال هذه المحال كان ذلك فلما بان الله تعالى قادر على محل قدرته غيره وهو اثر القدرة الاولية

مع

وضع ووجه التمثيل ببلده وحته اذا لم تواتر ساكنها كما يقصد تحصيله على هذا يتصور
 ان كانت المسماة العبد بسبب التشابه الكفر اجل هذا بين المميزين احدهما انه الكتابه الكتاب
 ما هو الوضوء العاقبة الى حرزها وما يكون الكافر في عاقبة امره بسبب كونه محله ان العذاب الدائم فكان
 لذلك الثاني ان سمانته بسبب تحصيل الكفر على اعتقاد خلاف ما عليه في الكفر فان حكم الكفر
 النجس لعينه وهو الكسبه على اعتقاد انه حسن فكان مستعدا لجهنم ومحرار محض من اصل ما حرمة
 كان كثر اسفها وهذا ان المعنيين لا يوجدان في حق ايها وانتهى فلا يثبت في ايها هذه السمانه
 وقوله ولا حاجه بنا الى بيان الجته التي يتعلق بها قدوة العبد جواب عن قوله ليس ذرا الوجود
 معنى يتعلق به قدوة العبد انما فلان لا حاجه بنا الى بيان الجته التي يتعلق بها قدوة العبد
 لان علم المذبح ان يثبت ما ادعاه بالدليل وقد اثبت المصنف ما ادعاه به من ان العبد
 فعله لثبت قدوة التخليق بالدليل القطعي ثم بعد ذلك ليس عليه بيان ان فعل العبد باي شيء
 من علمه يتعلق فان ذلك البيان بيان ان الوجود فلا حجت عليه اتباع الدوم عند قيام الدليل على
 خلافه ومم يقولون ان فعل العبد باي شيء يتعلق بعد ان اخرج الله تعالى فعل العبد من عدم
 الوجود يتجلى في ليس للفعل ذرا الوجود شيء يصلح ان يقال ان فعل العبد يتعلق به من ذلك
 الوجه فثبت ان الفعل للعبد بعد ان كان خروجه من عدم الى الوجود بانتهى فاعلم ان يتصور ان فلان
 بدو منقول لان المعقول هو ما قام عليه الدليل العقل وقد قام فيها نحن في فان الدليل
 قد قام على اسحق بثبوت قدوة الاختراع لغيره تعالى قد قام على ان العبد فعله هو
 الا انه لا يتصور ان اولئك ذكرا لا يمكن ان يكونوا ان السامد من قدوة الفعل في محل قدوة غيره والوجود
 من نتائج الحق خروجه الشئ عن الوجود مما لا يوجب اسحق بثبوت عند قيام الدليل على ثبوت
 وقد ذكرنا ان من اتباع الوجود ثم ينفذ الدليل فيما يخص غيره ان معرفة جبر الوجود فاول
 ما يلزم ان يكون ثبوت الصانع اذا التصور الوجود ما ليس بجوهر من جسم من غير وجهه
 من اجزاء متناهية اتصال في هذه النقطة اننا فعلم بهذا ان كثر الوجود واجب عند قيام الدليل

ان

ولو لم ينفذ الدليل في غيره
 الى طريق سبب الصانع
 اد لا تصور الوجود ما ليس

القطعي على خلاف الوجود فان الدليل القطعي لا يخالف عن توجهه واما الوجه فيجوز
 فلهذا كان اتباع الدليل احيانا دون الوجه على ان عندنا الموجود باجابه فانه في اختيار
 العبد هو فعل العبد وليس بفعل الله تعالى بل هو منقول قال المصنف في هذا الموضع
 ان هذا الكلام يتوجه علينا فاننا انقول ان قدوة اصل يكون لنا عليه التيقن فان ما هو
 فعل الله هو صفة ازلته فانه بذاته وليس بفعل العبد وما هو فعل العبد ليس بفعل الله تعالى
 بل هو منقول وهذا لان فعل الله تعالى كان صفة ازلته فانه بذاته وهو التلويح في خبره ان
 في العالم عند وجود وقت المكون على ما يقصده الحكيم الباقية في ان وقت وجوده وقا ما
 يوجد من اقسام العالم من الاعيان الاعراض منقول ومكونه افعاله ثم قدوة الفعل والتلويح
 وانما حاز حق افعال العباد ويظهر عند قصد العبد ما ستره وكسبه ومنه المعاني والشيء
 والنفاس والوجود والوجود الاسمي والذات والذات منقول في قوله نعم ان مذهب
 جمهور المعتزلة ان المبدء والاشياء هي المعلومون انه عرض للشيء اعلم ان هذا الكلام الاخر
 الفصل جواب عن قول المعتزلة ودلالة ما ذكره من قبل هذا بقوله وما ادعوا ان ليس ذرا
 الموجود معنى يتعلق به قدوة العبد يعني انهم يقولون بعد ما اوجده الله تعالى فعل العبد
 وثنى شيء اصدق باي معنى يتعلق قدوة العبد يكون فاعلم انكم فاعلم انكم ايضا مثل هذا
 الكلام وهو ان الشيئية للعالم ثابتة عنكم قبل وجود العالم فلم يتعلق به قدوة احد وانما يتعلق
 قدوة الله تعالى والعالم من حيث الوجود لا من حيث الشيئية مع ان الوجود والشيئية عبارة عن
 عن معنى واحد وهو الذات وليس الوجود بمعنى زايده على الذات فثبت ان يكون بما قلنا لذلك
 عند قيام الدليل فنحن نشتمكم بهذا ان فيها فاعلم انكم زيادة معنى من قطع القول بعد
 العالم وليس مثل ذلك فيما قلنا فكان اول ان يكون وذكر المصنف في آخر الحديث انما حدث
 العالم من الشبه والمعية لا اعتماد على ان هذا هو الوجه واخر اجهل ما ليس بمعلوم
 عن كثر معقولكم جملة منهم بما بينا من النقطة بين الامر الى غير المحسوس والمقول ما لا يتصور

بما سخا له وجود الشيء لا من شيء وصوبوا الدهر في ذلك وادعوا القول بغيرهم الا شيئا وخافوا
 تعزير من مخبره السيف او قصدوا القوم لا حتى لا يعرفوا حقيقة ما يقولون او قالوا اننا نقول بان العام كان
 معدوما الا انه كان شيئا والباقي قمارا وجن من العدم لان جعل ما ليس بشيء شيئا اذ ليس بحال
 ثم اقتصر الكعبى مع هذا القدر زاد الجبالي وجاع من البصر من فرغوا ان ما كان في حال الوجود
 عرضا يكون في حال العدم ايضا عرضا وكذا ما كان لونا او طريا او حركيا او سكونا او جوهر اثنى
 في حال العدم كذلك فكانت الجواهر والاعراض والالوان والاكوان والطعوم كذلك وزاد
 ابو الحسن الجبالي وهو اسناد الكعبى فرغوا ان ما كان في حال الوجود جسا يكون
 في حال العدم ايضا جسا ثم قال المصنف بعد هذا انه يقال لهم اذا كان الموجود موجودا لذاته
 لا معنى وكذا الشيء لذاته لا معنى اكان المعدم ذاتا فان قالوا لا قبل لم كان شيئا او شيئا في
 لذاته وكذا العزم والجوهر ان قالوا فان المعدم ذاتا قيل فيمكن موجودا او الذات
 التي لا قبل يتصف بالوجود قيام وظهور بهذا ان قوطم هذا بنتيجة قول الدهر بتركه
 شرف قول اصحاب الصبوري يدك فان لم يكن شيئا في الازل الا الهوى ومشي مشددا
 الذان عندهم والامنية له ولا كنيه وليس بجوهر ولا عرض ومولاد اثبتوا جميع اجزاء العام
 في الازل ومن هذا قال من قال وصدق في قوله ان العزلة لم كانت الدهر وقوله والشيء شيء
 والموجود موجود لنفسه الى المضي شئنا الشيء راجع الى ان الشيء لا ان تكون معنى وراى
 فكل الشيء وكذلك الوجود راجع الى ان الموجود لا انه صار موجودا لبقاء الوجود كالان سوادا
 غيرة اس- صار اسود لبقاء السواد فكان السواد يعني ان الاسود اما الوجود فراجع الى ان الموجود
 غير زائد على الماهية كاليافى بيا من لذاته لانه صار دياضا لبقاء المعنى الذي هو وراى ان
 البياض لما ذكرنا قبل هذا من سخا في قيام المعنى بالمعنى وكذلك الشيء شئنا الى الشئ
 راجع الى ان الشيء لا انها وراى ان الشيء فيكون الشيء الوجود واصدا لان الشيء الوجود لان
 لاشي عيان عن العدم ثم ان العزلة يقولون المعدم شئ وذات وحركة وعرضون يقولون

في الازل

بدراج

ما يش

موجود مع ان الوجود والسببية واصدا لمداه اشار الامام المحقق مولانا القمقم حيد بن الذين
 الفري ورحمة الله وقوله القدر متعلق بالوجود دون السببية اي قدرة الله من حيث الجواهر والا
 عيان وقدرة العباد في حق افعالهم متعلق بوجود تلك الاشياء لا بسببيتها ثم قوله القدر متعلق
 بالوجود الى قوله فاذا كنتم قالوا بطل ما قلنا قال المعنى وقوله فاذا كنتم قالوا بطل ما قلنا فاننا نقول لا
 نعلق لعدن العباد بسببيتها فانهم لان سببية الافعال عيان عن جود افعالهم والعباد لا يتبدلون احيا
 افعالهم فلذلك لا يتبدلون سببيتها افعالهم هم ايضا قالوا بان قدرة العباد غير متعلقة بسببية
 افعالهم فكانوا قائلين بطل ما قلنا في جانب العباد وهذا هو الذي اراده المصنف حيث ذكره بعد
 ما يتبع هذا المعنى وموقوله فان لا نأى لا تعلق قدرة العبد بالسببية ثم قالوا به ويحتمل ان يكون لا نأى لا
 معناه فانهم يشعروا علينا في قولنا ان احيا افعال العباد من الله تعالى والشياها من العباد فقالوا النبي
 وراى الوجود شئ يتعلق به قدرة العبد فكيف يصح قولكم بالاحيا من الله والكسب من العبد مع انه لا شئ
 في فعل العبد سوى الوجود فاذا اوجز الله تعالى شئ يكسب العبد فلناهم قالوا هذه السببية
 ايضا فلنا فكان شئناهم مردودا عليهم فانهم قالوا قدرة العباد متعلقة بافعالهم من حيث الوجود
 دون السببية مع انها عيان بان عن معنى واحد قلنا اذا تعلق قدرة العباد بافعالهم من حيث الوجود
 فان شئ يبقى فيها حتى شئناهم المتكينة وقدرة العباد غير متعلقة بها اذا تعدل ان السببية بالوجود شئ واحد
 واقترنا جميع ما انكروا علينا فاننا لما قلنا لاقدرة للعباد على افعالهم من حيث الاحيا والى كسب
 والباقي ثم كانوا انكروا علينا ذلك القول فقالوا بل العباد لا وجودهم افعالهم ثم اقرنا اباة لافدن للعباد
 على افعالهم من حيث السببية كما نقول نحن ثم اذيقنا قدرة العبد بالسببية عندهم حيث انما يتعلق
 بالوجود ايضا لانها عيان بان عن معنى واحد فيلزم كانوا متدين بانكروا علينا في قولنا ان قدرة
 العباد لا يتعلق بافعالهم من حيث الوجود وخاصة ان جميع ما شئناهم عليها لازم عليهم مع امر حال
 وهو قدم العام وتاقتوا افعالهم ان قدم العام موجودا بغير المعدم شئ عندهم والشيء الموجود
 عيان بان عن معنى واحد فكان العام موجودا بغيره اما تناقضوا افعالهم فانهم يقولون المعدم شئ

م

نظام

نظام لان

انهم يقولون ليس بوجود مع ان الذات والموجود واحد ثم انهم لما يقولون بان المعدوم موجود وجب ان لا يقولوا
 ان المعدوم شيء لان الشيء والموجود واحد فكانوا متعثرين في قولهم من حيث هو المعدوم اي
 لما لم يكن للمعدوم تعلق قدرته بشيئته فلهذا لم يحل اما ان كانت الشبهة ثابتة بنفسها او
 باجساد الله تعالى اياها فلو قلنا بتبعضها يلزم منه قدم العالم ولو قلنا باجساد الله تعالى اياها لا يلزم
 فجب على المسلمين ان يقولوا باجساد الله تعالى اياها احترازاً عن قول التائبين بقدم العالم وفيما قاله
 المعتزلة يلزم قدم العالم عصفاً الله عن قول هذا اعتقاده وقوله وهو عين ما يذهب اليه خصومهم
 وهو من اصل السنة والجماعة وانما قال وهو عين ما يذهب اليه خصومهم لان عند اصل السنة والجماعة
 الثواب والعقاب يتعلقان بالكسب لا بالشيئته وكذلك المعتزلة يقولون الثواب والعقاب لا يتعلقان
 بالشيئته فكان قول اصل السنة كقول المعتزلة وقول المعتزلة كقول اصل السنة من هذا الوجه ثم ما
 حكته ان من وجه اخر وهو ان اصل السنة يقولون ان افعال العباد موجودة باجساد الله تعالى وكسبتهم
 وان لهم مفلا وقالت المعتزلة بل افعال العباد موجودة باجساد العباد وتدين الله تعالى عن افعالهم
 منقطع فكان فيما قاله اصل السنة اتباع الدلائل العقلية فمن اظهرها انتفى الركيزة ببرهانها
 وبين العباد اذ لو قلنا بان العباد ضالعون لافعالهم كما قالوا بان العباد شركاء الله تعالى في خلقهم
 بعض العالم وهو الاعراض غير ذلك وما ذكرناه والسمعية كقولنا تعالى خالق كل شيء وهذا معنى قوله
 بل ما يذهبون اليه اي بل ما يذهب اليه خصوم المعتزلة وهم اصل السنة اتباع الدلائل العقلية
 والسمعية وانما قدم ذكر الدلائل العقلية على ذكر الدلائل السمعية لما ان الاصل في الاحتجاج في علم الكلام
 الدليل القلي بدليل وجوب الايمان بانه تعالى وصدائفة قبل ورود السمع وقد ذكرناه وهم يقولون
 بغير ما يقولون الخصوم ومما في قدر العباد لا يتعلق بشيئته افعالهم التي هي عبادات غير الوجود
 ولذلك المعتزلة يقولون لا يتعلق قدرة العباد بشيئته افعالهم المتعارفة وهو ان افعال
 العباد هل هي مخلوقة العباد ام لا فعندنا ان الله تعالى لا يخلقهم نعم ثم يوجب عاقبة مقررهم
 الى ما قلنا بان العباد لا يوجدون افعالهم لما ان السنة والوجود له هدفه يجوزون تعلق

انهم يقولون ليس
 والموجود واحد
 المعدوم دار
 المعدوم شيء لان
 والموجود واحد
 يقولون انهم

والجماعة

خلق

بغير

بوجد الله تعالى
 فكذلك العالم
 بان العباد لا يوجدون
 انفعالهم

قدر العباد . . . انما يحلوا انهم يقولون بقدم العالم حيث لا يعلقون بشيئته العالم قدر
 اصد لا قدر الله ولا قدر العباد فكان العالم عندهم قدم الشئته حديث الصفة ومعنى هذا صاحب
 الصبوى بل قوله من قول اصحاب الهوى على ما ذكرنا قبل من ان رايه التبصر من قدره وذكر قوله كل مقدور
 وقع في محل قدرته فهو كسب فحل قدرته العبد فهو ذات العبد والطهارة وما كانت قدرته العباد
 حادثة كانت عمدا فكانت محتاجة الى المحل اما الله تعالى فقدم جميع صفاته ومنه عن الاحتياج
 الى المحل فلذلك وقع ما وقع من الخلق لان محله قدرته وبمعنى قوله وما وقع لان محله قدرته فهو خلق
 الى الذي وقع من اثر الخلق وهو المخلوق لاني محله قدرته الله تعالى لان قدرته الله تعالى شئته
 بذات الله تعالى فكانت متنة عن المحل ولا يخلق لفظ المحل على ذات الله تعالى باعتبار
 قيام الصفة لاني الحال مع المحل يتغيران وصفان الله تعالى عن غير ذلك فلا يصح اطلاق
 لفظ المحل عليه لان لفظ الخلق يدل على الحدوث والانتقال والله تعالى منزه عن الحدوث بجميع
 صفاته فلذلك لم يصح اطلاق ذلك فلا يقع ما يقع من اثر خلق الله في محله قدرته الله تعالى
 لانه لا محله لما ذكرناه واسم الفعل يشبهها اي لفظ الفعل يخلق على الخلق وعنه الكسب فيقال
 فعل الله وفعل العباد فكان مذان التوهمان مع جنبهما الشامل لهما كاللون يشبه السواد
 والبياض واسم المتكفي يشبه المنصرف وغير المنصرف واسم اركان يشبه المعدن والكبر فكل
 من هذه الانواع مختص باسم على حد لا يخلق ذلك ان يسم غير ثم ان الفعل انما يخلق عليها الوجود
 الفعل بينهما وهو صرف الممكن من الامكان الى الوجوب اكل الى التحقق والشوق في قبل ما وقع بانه
 فهو كسب لان العبد هو صنف بالاحتياج فكان محتاجا الى الآلة في فعله واما الله تعالى فستغن عن
 الاطلاق من كل شيء فلا احتياج الى الآلة في الخلق وهذا هو المعنى في احد الثالث وهو
 قوله ما وقع ما وقع المقدر وانه حيث يصح افراد القادر به من خلقه وما وقع المقدر به مع تقدير افراد
 القادر به فهو كسب وهذا لما قلنا ان العبد محتاج في تحصيل مقدوره الى ما يحصل به وبواسطة
 الايدي ان الكاتب اذا اراد كتابة شيء يتعذر عليه تحصيل كنهاته عند افراد عن الذواة والحد العالم

ح

شئ ما وقع لان محله قدرته

في مع ان لفظ الخلق

المحل

فعل الله وفعل العباد

وكل

الوجود

وكذلك سائر العقائد في الغاية والاعتبار في استعمالها عن الاحتياج الى شيء وهو منفرد في الابدان والافان
بالى غيره فيما يوجد في كل حال بدون واسطة شيء له في خلقه قال تعالى ومن خلقنا جسدًا
ثم ان يعمل وحيدًا احالًا عن العمل ومن مسئلة اخرى خلق افعال العباد مسئلة عظيمة في بيان
عظمها من حيث ان فروعها كثر فان المسائل التي يتبعها كالمقولات وان اعتقول ميت باجابه مسئلة
الادراك وان المعاني بآيات الله والنسب والقدرة والهدى والاضلال فان كل ما يبينه عن المسئلة
تذكر ويذكر لا بد اهل الحق وشبهات الخفوم سمي لا بل الخفوم شبهات لانها ليست في حكمة لا بل بارخيت
على مقابلة لا بل اهل الحق ومخالفاتها كانت شبهات فيجب على اهل الحق الجواب عنها وقد اجاب
المصنف عما ذكره في الشبهات بجواب يذعن المصنف ويتكلم اسنا واللاج عما هو في روع ويرى
والفرق بين المتعنت والتعصب قال في الفوائد الظاهرة المتعنت لغة من تباطى للفت وهو وقع
الاضلال فيما لا يستطيع الخروج عنه فان المتعنت يطلب العنت قال الله تعالى ولو شا الله لاعتكف
قال الزجاج اي لا ملككم والحد من المتعنت من غير ما ينكر ما يفيده بخلاف المتعصب فانه هو الذي ينكر
ما يفيده واما التعصب فهو ان يكون لغيره كالعصبية له في النفس والعصبية بنو الرجل وتلقب لايه وانا
سئمت اعصبة لانهم عصبوا به اي اطوا به فالاب طرف والابن طرف والعم جانب والاخ جانب
ولكن استعمال التعصب في الغرض انما هو في ما ينصر غيره في الباطل وحاصل الفرق بينهما راجع
الى ان المتعنت من ينصر نفسه في الباطل المتعصب من ينصر غيره في الباطل فلذلك رجع بينهما لان الذي
ينصر من اصل البدع لا يجلو ان ينصر نفسه او غيره فالاول متعنت والثاني متعصب في هذه
المسئلة شبهات الخفوم سمي المذكورة في الكتاب فنهى ما تمسك بقوله تعالى قتل الله احسن
الخاتمة في الآية دليل على كون غيره خالفنا لان اطلاق ذلك يرجح ان له من غيره على كل حال كما يقال
فلان اصدق الكتاب واحسن خط الامم ان القول بانه تبارك الا نية بحال الاستحالة بثبوت
الاجبة لغيره ومثنا لما اطلق هذا على ان غيره خالفنا التمسك بهذه الآية على ان غيره خالفنا
الايج من على الاطلاق فان ادليل البصرة جميع البعد اذ به ساعدت على ما سوك الله تعالى

عاد وكروا

كان

الكل لا

ليس خافي وتبجيل وصف من سواه به ولو قلنا في ذلك مشاخر اهل البصرة المجفون ذلك قال الله
الخلق يذكره يراى به التقدير دون الاختراع والاحجاد وعلى هذا التقدير كوزان يسمى العبد ^{والتصور}
خالفنا في ان قابلهم شعروا وانت تفكر ما خلقت بعض القوم بخلاف ثم لا يفرق فكانت الآية شاملة
عليه ونفعا للتناقض عن الآيات والذليل على ان العبد يكون فاعلا ولا يكون خالفا والله تعالى
هو الخالق يكون الخلق اسم الخالق على العبد اي على طريق التعليب وان لم يكن اذ اضم الى الخالق خالفنا
كما يقال مسئلة العبد في اي يكون عمره من غيره وان كان ابو بكر لا يسمى عند الافراد عمره كما يقال للشعر
والقمر قمران قال القائل شعرا اخذنا بافاق السماء فقلتكم لما قولكم والنجوم الطواله ان اسم القمر
لا يطلق على الشمس عند الافراد فكذلك هذا منها قولهم ان الله تعالى اذا فعل في الحكة فماذا فعلت
انا فلما واذا لم تفعل انت الشيء لا العيني في الوجود هو عيني الشيء او ليس بمعنى وراة فماذا فعلت
انت والله تعالى اذا لم يفعل الجوهرو والعوض ولا الشيء لا العيني والسواد والابيض ولا الراجح
ولا الطمع فماذا فعل ودجودا اذا لم يكن معنى وراة من عيناها واذ لم يفعل غيرها واذ لم يفعلها فماذا
فعل في الاجاوا من شيء فهو لهم جواب وانما ذكر هذا لاشياء وهي الشيء والعين والجوهرو والعوض
وغيرها لان المعتدلة يقولون المعلوم قبل الوجود كانت هذه الاشياء ثابتة لمز غير فعل احد ولا
تعلق لعدو باثبات هذه الاشياء ثم يقولون للوجود ليس معنى وراة بل هو عيناها من هذا
الجنس ايضا قولهم كيف يجوز ان يقال الخلق الله تعالى يد انسان سرقه ثم يامر بتقطيعها وكذا سدا
في الزنن وكذا الخلق فعلا لم يعاقب عليه فلما واذا لم يفعل السارق شيئا والرائي ولا الكافر فكان
الرائي والترقي والكرهية العدم اشياء واعيانا واعراضا وجروا اعيانا وليس معنى وراة ولم يتبع
فذن العبد بالسنه ولا العريضة ولا العينية ولا يتعلق معنى وراة فماذا فعل وعلى اي فعل
جده يتقطع ويعاقب فاجابوا عما سئلوا فهو لهم جواب عما سئلوا او هذا ما تسمع فاما اذا
اقننا الدلالة على ان العبد وان لم يكن محتسبا خالفنا فله فعل وان كان لا يقع كيفية ذلك او ما سئلوا
ان يعاقب على فعله الاختيار من فان الله تعالى خلقه محسبا واني ان يفعل خيرا او يمن ان يفعل شرا

خالفنا

بداء

فكان العقاب عليه سبب سوء اختياره الشر على الخير منها قوله ان فعل العبد لا يخلو اما ان يكون
كله من الله فيذم به عليه واما ان يكون كله من العبد وهو ما قلنا واما ان يكون بعضه من الله وبعضه من العبد
فيترك في الذم قلنا لهم لو علمتم ما استقلتم بهذا التقسيم او لمذا اما في الاجسام لما هي متوحدية
متحدة دون الاعراض التي يستحيل عليها التبعيض والتجزئ لانها لا تعدى ما فيها وما لا يعجز له
لاكله او مما من الاسماء الاضافية والتقسيم بالكل والبعض فيا يستحيل عليه الكل والبعض جهلتم بقول
لهم هو مفعول الله لا فعل بل هو فعل العبد فيذم مع فعله كما هو عندكم منى وذات في غير موجود واذم
مع وجوده دون شئبه وذاته وعينية على ان اذا اشتبا بالذليل ان له فعله وله اختراع له
فيذم هو مع فعله ولا يذم الله تعالى اختراعه على ما ذكرنا كما يذم عندكم مع وجوده دون شئبه
ومنها قوله كيف يجوز ان يكون القبح خلق الله تعالى والله تعالى يقول احسن كل شئ خلقه قلنا معنى
ذلك انه احسن خلق الاشياء لانه عالم بكيفية خلقها على ما عليه من النجس والحسن فكانت على ما اراده
ولم يكن على خلاف ذلك ومن قصد فعل شئ فكان على ما قصد وكان بما كان بتخصيصه ويجعل على ما
اراد فيقال فلان حسن فعل كذا او فله ان يحسن المكنانة والحياتية والتجان وفلان من خلق الفضل
فكان الاحسان عبان عن كان ما رتبة العلم به كما هو بوجه ذلك انه تعالى قد خلق خلقا منس
والله سبحانه والوقفة واختياره والنجاسات المستفدة فلو خرج الكفر عن خلقه بقضية
من الآية لخرجت هذه الاشياء واذابا فلهذا امدا يعني ان يكون الاشياء بنسبته لانه لا يخرج شئبه
من ان يكون مخلوقا لله تعالى بالانفاق والاعيان فكذلك اعراض عند قيام الدليل على كونها
مخلوقة لله تعالى وقد اظهرنا دليل ذلك كما صمد بن النعمان ومساكين لا لا وهو حبيب الله ونعم الوكيل
نص في ان المتولدات مخلوقة لله تعالى ايراد فصل المتولدات
بعد فصل افعال العباد اظنا هو التنباه اذ الافعال موقرة ومنه الاما التي فيتمها الخضم
متولدات اثرها يلزم يكن بد من ذكر الاشياء بعد ذكر الوتر ليكون ذكرها موافقا لوجودها وادجوتها
على هذا الترتيب فوجبت ذكرها كذلك فان قلت هذا الذي ذكره من لقب الفصل بقوله ان المتولدات

عقلهم

الله

سم

تذكر

ان يكون مع

مخلوقة لله تعالى يستقيم على مذهبه فان القول بالمتولدات قول المعتزلة حيث يقولون ان ما
يوجد في الخشبة من الحركة عقيب اعتماد الرجل عليها ما يوجد من الادم في الحيوان عقيب ضرب الرجل
ايه وما يوجد من الحركة واذا شئت المسمى بعد الذي كل افعال الانسان وهو خالقتها ويمنونها
الافعال المتولدة وقلنا ليست هذه الافعال على طريق التولد من افعال العباد ومعنى انها تولد
من افعال العباد يعني ضنع من الله تعالى بل بايجاد العباد ككائنات عامة المعركة فكان في اطلاق ذلك
بيل الى قول اهل الاعمال مع ان مذهبنا ليس كذلك بل قول نحن لما اشنا ان افعال العباد ومخلوقة لله
مع ان لهم فيها اختيارا واجب ان يكون من الله تعالى ومخلوقة لله تعالى بالطريق الاول لما لا اختيار
لهم في وجوده من الاشارة اصله والدليل على ان مذهبنا فيها ما حكيتم تلقيب المصنف في هذا الفصل
في تبصيره الاولة بقوله الكلام في ابطال القول بالتولد وصاحب الكتاب والبداهة يقول القول في التولد
والقول في ابطال التولد ولما كان الامر كذلك لعل ان ما ذكره المصنف هنا بقوله ان المتولدات مخلوقة
الله تعالى غير مستقيم على مذهبه لان ذلك اقرار بشوق التولد وتحتوه في غير صريح بطلان
التولد فادبه التوفيق بينهما قلت وبهم ذلك ان يقال معنى ما ذكرتمنا ان اثار الافعال التي
يسمونها الخضم متولدات الافعال مخلوقة لله تعالى فكان اطلاق لفظة المتولدات على ذم الخضم
انها متولدات كما جاء مثل ذلك في العنوان بقوله ويوم نيا دهم ابن سكران وهو قوله اخبارا عن قول
فرعون قال ان رسوكم الذي اوسل اليكم ليجنون واما قولك فان اطلاق ذلك بيلا الى
قول اهل الاعتدال قلنا ليس كذلك فان اهل الاعمال يقولون ان المتولدات افعال الانسان
وهو خالقتها لا ضنع لله تعالى في شئ من ذلك المصنف في صريح قوله ان المتولدات مخلوقة لله تعالى كيف
يكون ما يلا الرقوله وحاصله ان هذه الاشياء التي توجد بعد وجود تلك الافعال المحصورة متولد
من تلك الافعال عند المعتزلة فلما كان العبد خالقا لا فعال كان خلقه لا تولد منها ايضا وعندنا
ان من الاثار توجع مجع خلق الله تعالى فلهذا ان ينسب هذه الاثار عن ثبوتها عقيب تلك الافعال
هذا كما حكى عن الاستاذ الكبير ولانا نتمس الذين الكردن في كل بقول طه في طه من حقيقة مذهبنا في حقيقة

الهدف

لقب

شرح

في هذه المسئلة عيانا في صادقة تأريخا وانما الكفر في ذلك اليوم كافا فيضرب معنى بآلة عظيمة ما
 كان يحصل لغيره لا من شئ في قوله ثبت ان ما يوجد من الاله الضرب عقيب ضرب الانسان الى ان قال
 واصنع للعبد منه لافدام فذن الخلق واستحالة الكتاب بالسوق تمام على قدرته بدل مع
 ان هذا الاثار وهي الامم والانساء والحركة بعد ما شره افعال توجد منه الاثار عقيبها عادة كما
 انها ليست بحال في العبادات عكسها لم يبق بخلاف افعالهم الاختيارية فانها مكتسبة
 لهم بدليل انهم لا يتكلمون من منع هذه الاثار عن وجودها بعد ما شره افعالهم التي توجد منه الاثار
 عقيبها وما هو من مكسوب العبادات فاعلم ان يمكن من تحصيله والامتناع عنه ومن من الجواب ان
 ان الموت الرافعي عقيب الرضى في جنة والسم يمد الخارج بغير بعد الخرج والالام تحدث وحصول
 الكسب من الميت حال نعم ان المصنف في جليل بين من الاثار وهي الامم والانساء والحركة ولم
 يكتب بالواحد منها لما ان كل ما فيها مخالف للآخره اختلف وان كان اسم الاثر جمع الثالث فالام
 اثر محمول ليس بحسوس بالهضم والباقيات محسوسات غير انما يتقاربان فان لا تكسر
 اثر محسوس مع نقصان في المحل والحركة اثر محسوس من غير نقصان في المحل فكان في ايراد كل
 منها ثابتا حديدا فلذلك اورد جميعها في قوله واذا ثبت ان العبد ليس له فذرة الاختراع الاثر
 كل ذلك بخلافه في نفسه فان قيل لا يلزم من عدمه فذن الاختراع على هذه الاثار والعبد
 كونها محذورة في نفسه فاعلم ان يلزم من ذلك ان يكون محذورة للعبد فكيف ادفع هذا القول في
 الجواب جزاء لذلك الشرط فلما يلزم لان هذه الاثار موجودة عنده وعيانا على ما ذكرنا
 مدعى موجودا فاما يصح العبد موجودا فيكون به من ان يكون الله موجودا ليه بل في غيب
 الصانع وهذا انه تعالى لو لم يكن موجودا ايضا يلزم وجود من صاد به موجودا في ذاتي
 من العالم لجاز في كل العالم وهذا هو غير التقييد وقوله وبطل منطوق على قوله ثبت معني اذا
 ثبت هذا ثبت محتم ما في نصيب اليه وبطل قول المعتزلة والذي يوجب فذلك ان قول المعتزلة
 الى اخره وحاصل ذلك ما ذكر في الكتاب بقوله ان هذه الاثار لو كانت حاصلة بفعل لا يخلو اما ان كانت

مع غ

في

لوقد القدرة

بدون القدرة اذ بالقدرة التي حصلت بها الفعل او بقدره اخرى ولا وجه الى الاول وهو
 حصول الفعل بدون القدرة لا سخالة لقصر الفعل عن القدرة ولا وجه الى القول بحصولها
 بالقدرة التي حصلت بها الفعل لان تلك القدرة سابقة على ما لا اثر لها بالفعل وبجمل
 بقاها الى وجود الاثر ولا وجه الى القول بحصولها بقدرة اخرى غير القدرة التي حصلت بها
 الفعل لانه لو كان ذلك كان ان يقدر الانسان على تحصيل الاثر من غير ما شره سببه نحو الام
 بدون الضرب ومروا السهم بدون الرمي او بقدره على ما شره السهم بدون حصول الاثر
 نحو الضرب الشديد بدون الامم والرمي بدون مروا السهم او من قدر على شئين كان قادرا
 على كل واحد منهما اذ امكن فادرا على كل واحد منهما اكان تخيرا بين التحصيل والامتناع
 وحيث استحال ذلك حل انه لا فائدة للعبد على الاثر وحصول الفعل بدون النفقة محال
 وقال المصنف ولانه لو حصل بقدرة اخرى وجب ان يقدر على فعله بغيره في وقت وجوده
 بغير تلك القدرة على قول من يقول ان الاستطاعة تفعل للضدين وبقدره سوك
 بدون عنها صالحا لضعفه على قول من يقول ان الاستطاعة لا تفعل للضدين وحيث استحال
 ان يوصف بالقدرة على شئين التمام ازمى الجحد بعد الارسال والتحقيق اللذان في بدن المضروب
 المخرج بعد الضرب والمخرج وتحصيل الجحد بعد الجرح الفاضل بدلا عن الموت دل انه
 لا يجوز ان يقدر عليه بقدرة خام له وهذا معنى قوله في الكتاب والقادر متمكن من الامتناع
 وتحصيل ضده قبل حصول الفعل وقوله تمام ابن الاثرين ان المتولدات افعال لا فاعل لها
 الا الله تعالى كما يقول اهل الحق فان اهل الحق يقولون الناعل لما الله تعالى وكذا معنى قوله
 ناعل اسبابها كما يقول اخوانه من المعتزلة اي اخوانه من المعتزلة يقولون الناعل لما فاعل
 اسبابها فكان التشبيه تشبيها على الضد فلذلك يذكر معناه على خلاف ظاهر اللفظ
 قول يوجب تعطيل الصانع لان شئ ما اذا كان موجودا واحدا وليس له موجودا كل جميع

عبر

العالم جازي الوجود بلا موجب فكان تعطلا للفاعل لا محالة وقوله الظاهر ان المتولد فعل الله بالحجاب
 الكلمة اي ان الله تعالى خلق الشخص الحيواني تعالى به وجب ان يخلق الله فالام عند الغريب والشرار
 على وجه وجب ان يخلق الله فيه المؤور عند الرعي وكذا الزجاج عند الانكسار وقوله اي العباد
 القلائد ان كل فعل الله بالحجاب الطبع الى طبع على ذلك قال المصنف وهو قريب من مذهب النسطور
 بل لا فرق بينهما حاصل المذكيين استحالة اعدام ذلك الاثر عند وجود ما هو سببه كما هو مذهب
 اهل الطباع الا ان اولئك يفسرون ذلك الى طبيعة المخل فحسب ونما يفسر ان الله تعالى ولكن بالحجاب
 الكلمة والطبع والقول بالاجاب على الله تعالى قول باخر طراره فيودك الى ان من فعل شيئا في محل بغير
 موجبا على الله تعالى ان يفعل ذلك المتولد في المخل فحسب لا يكون له قدرة الامتناع والقول بظواهر
 الفساد وبادي الخوار وعندنا ان خلق المخل من هذه المعاني عند وجود ما يولد في العرف شيئا لها
 جازي والله تعالى لا يجب عليه ان يفعل شيئا منها في المخل في المخل وما يفعل يفعل باختياره غير انه لا فرق
 العادة بان يفعل ذلك عند وجود اسبابه وقاله الكفاية والقول بالاجاب الكلمة اذ الطبع باطل
 لانه يودي الى جعل الله تعالى مظهر اعلى اجاب الاثر فحسب اجاد المؤثر اذ لا يجوز على اصلها ان
 يوجد الله تعالى فعلا على خلاف القادة وفي ذلك انكار المخرجان والكليات وتحتيق الشرح في ذلك باطل
 ومن شبهة المنزلة ان هذه الآثار توجد مع حسب قصد الفاعل واراثة فتكون حاصلة بالاجاد
 فامثلة مسألة خلق الافعال وكذلك الحكم يذل على ما قلنا فان فاعل سببها بلاءه وما خذرها في الدنيا
 وفيها تب عليها في الاخر ولو لم تكن حاصلة بفعله لكان عقاب عليها مأكلا ومنها قلنا ان هذه الآثار
 لم تحصل من قبله لا بقدره الايجاد ولا بقدره الاكتساب لان فعل الفاعل انما يحصل بقدرته وقد
 بينا انه لا يولد على اسباب هذه الآثار قد في حق الآثار لا من حيث يخلق من الآثار ولا من
 حيث الامتناع منها فلا يكون هذه فاعلا لهذه الآثار غير ان الله تعالى لما جرى العادة المستمرة
 بخلاف تلك الآثار عقيب مباشر اسبابها والمباشرة لتلك الاسباب بقصد حصولها عينا شتى

ظلماء

اضيف الى مباشر اسبابها عرفها شرعا وبلاغ عليها ويواخذها كذا يجوز الامر بها وانهم على هذا
 وان لم تكن حاصلة بفعله حقيقة يمكن شق في انسان حتى قال الذين لم يكن السيلان مضاعفا
 الى اسانه حقيقة ولكن لما جرى الله تعالى العادة بخلق السيلان في الذين عقيب شق الرق اضيف
 الى شق عرفها واخذها شرعا فكذلك اذ اواميرها من ان هذه الآثار توجد مع حسب قصد الفاعل
 واراثة قلنا لان سلم حصولها على قصد الفاعل واراثة لا محالة فان الانسان بما يريد ان يكون
 مستيقظا عقيب وجوبه غير ساجد الى الموت ولا يكون كذلك وكذا العاقر باثر الكرم على قصد ان يكون
 اكرم حكا وصوابا ولم يحصل على موافقة قصد علم انه اذا خلق للعباد ولا في افعالهم ولا في آثارها
 والله الموفق **فصل في ان المقتول ميت باجله ذكروه في المناسبة** في جز
 في الكتاب لما ان الموت بعد جز الرقبة اثر من اثر حوا الرقبة من غير تحلف على ذلك ضرب السنة القبة
 فكان حصول المقتول عقيب جز الرقبة كحصول الام في المصروب عقيب ضرب الانسان والانكسار
 في الزجاج عقيب كسر الانسان سواء بسواء فان قلت فعلى هذا ما فائدة ذكر المسئلة بفعل على
 حقه فكان حكم هذه المسئلة معلوما لما ذكر في الفصل المتقدم فان ما ذكر في ذلك في الفصل
 يتناول جميع الآثار التي يثبت غيب الافعال المخصوصة بها الا يري انه لم يذكر السكون بعد السكينة
 ولا السواد بعد الشويته ولا الافراق بعد التفرق بحصول علم حكم هذه الآثار باذكري
 ذلك الفصل قلت لا ذلك فان الموت وان كان اثر ايعقب الفعل ولكن خالف المذكور في ما ليس هو فاق
 الخلاف عني من اجل الاعتزال في تلك المسئلة وخالفهم منا ومن ما ذكر في الكتاب ولذلك خالف فيهم
 ابو الهذيل هذه المسئلة عامتهم فقال ان المقتول ميت باجله ومذا امواله لا اجل له سواء حتى قال لوم
 نقل لما في باجله وقت وتيم قال والمدد التي في بعض النسخ انما تكون اجله له ولا من عمره وعندنا ليس
 الامر كذلك بل يقتل لا محالة وكذا قال الجبالي ان لا اجل له الا اذا قال الباقون المقتول منقطع
 عليه اجله ولما كان كذلك لا بد من ذكر المسئلة ليعلم هذه الاختلافات ولا يعلم من الاختلافات
 بذكر الفصل الاول ولان الادلة المذكورة في الخبر في الفصل المتقدم غير كافية في هذه المسئلة

في كتابه في غيب الافعال
 في كتابه في غيب الافعال
 في كتابه في غيب الافعال

كون المحدث معلوما وانما يقولون انما ان الله تعالى يعلم انه في كل يوم يتبدل
 لعاشق الى وقت كذا على اصل الزمان يعلم ما يكون كيف يكون ويعلم ان ما لا يكون لكان كيف يكون
 على نحو ما قال تعالى خالق الكفار ولورد العاد والماتوا عند ان كان يعلم انهم لا يردون ويخشي
 انفسهم اذ انما تتكلمون ذلك مشكوكا بجهنم عند ما يكون من يحمل العواقب هم يابون منذ
 ابدا والله الموفق **فصل في الارزاق** لما كانت الارزاق كلها من الله تعالى سواء كانت
 خلافا او حلا كانت من قبيل افعال العباد فان كلها مخلوقة لله تعالى سواء كانت تلك الافعال خيرا
 او شرا فلما كان ذلك كذلك كان ذكر التيسيل بعد ذكر اصل ذلك التيسيل من هنا نسبة وانما قلنا ان الارزاق
 كلها من الله تعالى لان كل الموجودات من الله تعالى سواء كانت ذلك شيئا او عرضا غيبا بقوله
 تعالى ان الله خالق كل شيء والرازق باني وصنف كان موسى فكان هو مخلوقا لله تعالى وتصرفه بالعباد
 من الله لان الرزق الحاصل للعباد لا يخلو انما حصل باختيار كحصوله في التجارات
 والاصقنة وقبول الهبات والصدقات والقصوب والرتب وغير ذلك او بغير اختيار كحصوله
 بالارث ومنه الافعال كلها مخلوقة لله تعالى فان الحاصل لها ايضا مخلوقا لله تعالى وعند
 المعتزلة لما كانت افعال العباد مخلوقة لله تعالى في الرزق الحاصل بتلك الافعال ملكا لهم الملك
 انما ثبت بالافعال المشترقة فلم يبق احكام ملكا لهم فلا يكون رزقا لهم والامثلة اشارة الكتاب
 بقوله ومنى هذا التيسيل قول المعتزلة ان احكام ليس برزق وقال الامام مولانا حميد الدين القفري
 وجهها لقوله ومنى هذا التيسيل قول المعتزلة ومن الادب اي مسكن الارزاق من قبيل مسألة
 خالق الافعال من قبيل ان المقتول ميت باجله لان العبد عند خالق افعاله فلهذا قالوا
 الرزق هو الملك لان العبد يتقدر على التيسيل بنفسه الا ان الاب يتقدر على تيسيل شيء من رزقه
 الصنف مستبعد انتهى وقد رددنا ان جعل شيئا غذاء لغيره على تيسيل شيء وذلك لان
 الرزق عبارة عن الملك لا عن الغذاء عندهم وليس المقتول ميتا باجله عندهم بل انما قل
 قطع اجله ولذلك الرزق مفيد بالملك عندهم فالغير يتقطع ملكا لغيره على معنى انه يارزق ملكا

في ذكره المصنف المشهور
 على ما عليه عندنا

الغير فكان الرزق من قبيل ما قوله ولا تتصور ان لا ياكل الانسان رزقه او ياكل غيره رزقه
 وقالت المعتزلة من اجل ان لا ياكل الانسان رزقه وياكل رزقه غيره او ياكل رزقه غيره فيما قدر
 الله تعالى من اجل غذاء الشخص فقط لا يصير غذاء الشخص لغيره لان ما قدر الله تعالى لا يتغير عما قدر
 اذا التغير عما قدر دليل الجبريل بالعواقب والله تعالى متصرف في ما يشاء من الارزاق اسم
 مشترك بين الملك والغذاء واسم الدابة متين دل كل ما يدت اي غيبى على وجه الارض من انسان
 وغيره فقلنا ان المراد من قوله تعالى والله تعالى اعلم انما من جنة في الارض الاعمال وزعموا ان الرزق
 الملك لان لو جعلناه مع الملك بلانهم امر ان فساد ان احد ما ترك العمل بالعلوم الموكلة بعمومه
 بكلمة من التبعية في موضع التي الا يترك ان ذلك لا يملك من دينه ان كذا افادة العلوم من قوله
 ما ملكت يدي الا ان لم يملك ما دون الدنيا في الضيق الا في كان كذا ما دون الثانية وهذا
 لذلك فبالجبر على الملك كان المراد منه الانسان دون غيره لان الملك لا يثبت لغير الانسان من
 الحيوانات فلهذا يلزم ان لا يكون الله تعالى رازقا للوحوش والطيور والبهائم والافعال والحيوانات
 وهو امر نبيح واما لو جعلناه على معنى الغذاء كان معناه بالعلوم من غير مختلف في روح منه فكان
 الحمل على معنى الغذاء اولى والثاني لزوم التبع الناحض في ان اجلك لو عاش ما يهتبه وكان
 الحكم من احكام يتبع ان يقال فلان ما يهتبه لم ياكل رزقه الله ولكن يرد على هذا سوال وهو ان الله
 تعالى لما جعل احكام رزقا لمن ياكل احكام كما جعل الحلال رزقا لمن ياكل الحلال فلم يتعذب في الاشياء
 مع ذلك من ياكل احكام قال الله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا
 وسيصلون سعيرا فلنا الجواب عما هو الجواب عن ارادة الله تعالى القدر المعاصر من العبد
 تعديبه عليها على ما يحق فيعبد منذ انشا الله تعالى فانه التقييد في الله تعالى عند اعيان الرزق
 المطلق الا انما قلنا انما ياكل الرزاق ما ياكل العباد واسمهم ان يطلوه من حرم خيلها بالاسباب
 التي اطلق الشرع عليها فاذا اقدم العبد على حرمه وهو حب طلب الرزق من غير وجه
 او صل الله اليه من ذلك الوجه بناء على اصل احتيا ان فيحقق ما وعده الله تعالى من الرزق

شكها

ولكن الله تعالى يعاقبه على سوء اختياره ومخالفة امره مثله السلطان اذا امره بغيره من
 النوف عما قد ركنوا اليه من خيرا به وامرهم بطلب ذلك عاوجه الادب ليوصل اليهم فتحمل بعضهم
 وتعدى طوقه وجاوز قدره وكسر باب الحكمة واخذ منه نقد والكتاب لا شك انه حصل له ما عده
 السلطان من قدر الحكمة ولكن يفتحق اليه العذاب لمجاورته حد الطلب والترك وعاقبه حسن
 الادب فلهذا بنا قلنا والله الموفق قال المصنف 2 الشيخ ابو الحسن الرشتي عن ابي اسحق
 الاسفرايني ما حقه الخلف في مسئلة الاجال والادراك وقالوا فيها خلاف من حيث العباد
 لا غير وهو انصواب فنص في ان المعاصي باوادة الله تعالى ومشيته ذكر
 في الكتاب في المناسبة ما قبل هذا الفصل وانما ناسى ذكره ولانه ذكر في الكتاب في هذه المسئلة
 يعني مسئلة خلق الافعال عما مر في بيتنا بآيتهم بتلك ثم ان السلف تكلموا فيها بطريق
 الاشارة الى لقولهم ان السلف تكلموا فيها كانه جواب شبهة بان يقال لما كانت هذه المسئلة
 يعني مسئلة خلق الافعال فلم اورد في فصل هذه المسئلة عن مسئلة خلق الافعال اعياها يعني
 ابتغنا السلف في ايراد مسئلة هذا الفصل بفصل مع حدة وان كانت مسأله هذا الفصل
 كلها مشبهة مع مسئلة خلق الافعال اعلم ان منها سبعة الفاضلة وهي المشبهة بالارادة
 والرضا والمحبة والامر والنهي والقدر وفي الحقيقة تحتها لان المشبهة بالارادة عبارة عن فعل
 واحد وكذلك الرضا والمحبة في جنس الطاعة فجميع السبعة في جنس المعاصي فجميع الارادة هي المشبهة
 بالارادة والقضاء والقدر واما المشبهة بالامر والنهي والمحبة فلا تتحقق في ما ذكره الكتاب
 ولا فرق بين المشبهة بالارادة في حق الله تعالى عند عامة المتكلمين سوى الكرامينة فانهم
 يزعمون ان المشبهة بامر الله تعالى ازيله واما ارادة الله تعالى غير المشبهة بهي صفة ذات
 القدم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ثم عندنا ولو لم يكن بينهما فرق في حق الله تعالى في غير الله
 فرق حتى لو قال الرجل لا امره تعالى طلاقك فقلت مشيت يقع الطلاق ولو قال اريدك
 طلاقك فقلت اريدك اتبع وقوله ثم ان مشايخنا وجههم يقولون فيسبوا على المتكلمين ان ما علم
 به يقولون

ويزكر

م

المسئلة في

فقال في جوابه 11

ان ما علم الله ان يوجد ارادة وجوده شر كان او خيرا فينبغي ان العجيج من مضمنا ان الارادة
 بل في الفعل لا العلم اذ ليس من ضرورته كون الشيء معلوما لله تعالى ان يكون مراد الله تعالى عنه
 وصفا له معلوما لله تعالى فيصح ان يكون مراده له وكذا المعدوم الذي لا يوجد معلوم ان يعلم
 انه لو وجد كيف يوجد كما قال تعالى لو ود هذا العاود المانوا عنه ومع ذلك ليس بمراد الله تعالى من شئ
 هذا ان يقال كل ما هو مقول الله تعالى فهو مراد له وكل ما هو معلوم الله تعالى فهو مراد له ان يكون
 مراد الله تعالى قد يكون مراد الله تعالى ان يكون مراد الله تعالى جبرائيل في قران الارادة بالعلم دون الفعل
 فانه لو قال ارادة الله تعالى في فعله لوقع الجحش في الفعل بان يقال ما المراد من فعل الله تعالى
 الفعل الذي هو مختص بالله تعالى بالانفاد وهو خلق الاجسام من خلق السموات
 وما بينهما او الفعل الذي وقع التلحيع بيننا وبين المعتزلة في ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى في العباد ام
 فان كان الاول مراد فلا مثل ان ارادته ملازمة لفعله لان الله تعالى مختار في فعله والارادة لا
 فصل الاختيار وكذلك عندنا في افعال العباد فانها لما كانت مخلوقة لله تعالى كانت الارادة
 ملازمة لفعله الذي هو الخلق ايضا وعند المعتزلة لما لم يكن مخلوقة لله تعالى لم تكن مرادة اهل
 الارادة عندهم فلازم الامر والنهي الى اذا امر بنعل ارادة وجوده وان علم انه لا يوجد اذا
 نهي عن ارادة ان لا يوجد ان علم وجوده فلا تصور وجوه الاختلاف في القول بان الارادة ملازمة
 الفعل اختراجهما بحثا عن اشتباه مرادهم في فهم المتكلمين فتاوا ما هو السبب في فهم المتكلمين هو
 القول بان الارادة ملازمة العلم لانه لا خلاف في الاصل بيننا وبين الخصم ان العلم صفة الله تعالى
 على معنى انه تعالى موصوف في الازل بانه عالم بجميع المعلومات من الموجود والمعدوم وقوله وما علم
 الله تعالى انه لا يكون ارادة ان لا يكون فان قيل المعدوم ليس بمراد الابرك ان المصنف 2 ذكر حدة
 الارادة في فصل الارادة بقوله ان الارادة هي بوجوب اختصار الفعول بوجوب دون وجه فاختصار
 الفعول انما هو في الموجود دون المعدوم فاذا ثبت هذا فكيف صح قوله وما علم الله تعالى انه لا يكون
 ارادة ان لا يكون قلت ليس كذلك بل في نقل المعدوم بالارادة اختلاف الرواين من شايخنا
 والاكابر

في السير

على الكفر والنجس اعترض فقال معنى الآية ان من اسلم اتاه الله من الغنى ما لا يقدر عليه من
 ثوابا لطيفا ومن كفر ضيق الله قعر صدره عقابا لذلك وهو تحريف الكتاب ونقل الكلام عن صاحبها
 وليس بتأويل وذلك لان الله تعالى اثبت الاسلام اذا شرح صدره والكفر اذا صير قلبه ضيقا
 حرجيا ولم يوجب شرح القلب لانه اسلم ولا ضيق القلب لانه كفر فكان فيما قال جعل ما هو جار مجرى
 الحكم عليه وجعل ما هو جار مجرى العلة ملكا وفاسدا لا يخفى واعتراض البعض انه اراد بالهداية
 البيان وبالاصل الشبهة فاستدجد الان شرح الصدر لو كان يقع للبيان والبيان واقع للكفر
 لو كان كل وقوع البيان وقع شرح الصدر فكان كل ما شرح الصدر لشرح البيان له
 وكل ما يقع له ضيق الصدر لثبته الله آية ضالة فكان كل ما شرح الصدر لشرح البيان له
 الصدر لثبته الله آية ضالة وهو محال وكذا اقسمة الله الخلق الى من شرح له الصدر والى من
 من جعل صدره ضيقا حرجيا باطلا اذ كل ما كان له البيان لواقع كان شرح الصدر لخاصة
 لم يبق احد ليس بشرح الصدر ولثبته الله تعالى في الخطا في القسمة كمن ضاع له بانه
 العفة وقوله فخره اعني نوح عدوله يعلم نهي ان كان الله يريد ان يقولكم لغيره عد
 ان الله تعالى يريد ان يقولكم والعفة هي العزة ويقولون لا يريد ان يقولكم وتأويل المعنى ان الله
 ان يصفى لا ينفذ ان كان الله يريد ان يقولكم وليس فيما يريد عوائدهم تأويل فاسد لانه اذا كان
 يستعمل على ارادة عوائدهم اي فائدة ذكر الآية على ان لا يكون لو كان كما يزعمون لكان ينبغي
 ان يكون مراد نوح على مرادة الآية مع ان الله سبحانه ان يصفى ينفذهم لا محالة لانهم فعلين
 نفي نفي النجس باستجمل ثبوتهم وهو ارادة عوائدهم وتعليل النفي بما يستجمل بثبوتهم
 تأكيد الله ثبات فيصير كنهه قال انما لا ينفذكم نصي اذا كان الله يريد ان يقولكم فاذا استحال
 ان يريد ان يقولكم ينفذكم نصي حيث راي ان كان لا ينفذهم وانما قال ذلك بآيات من نصي
 لهم عند ارادة الله تعالى ان يقولهم فكان ذلك دليله على فساد التأويل وما ذكره الجبائي
 ان معنى قولنا يريد ان يقولكم ان يحكم الثواب فاسدا لان اهل الكفر لم يعرفوا الاغوا وعقاب

الكلام

فكان لا يصلح ما هو جار مجرى الحكم عليه

ولو كان

ان اراد ان الله يعلم ان كان الله يريد ان يقولكم لغيره عد
 الى من اراد ان يصفى

عن الجبائي والتحسينه على اننا نقول الله تعالى على اعلمكم يريد حرامهم عن الثواب وحسنهم عن
 ذلك وتريد ايمانهم فان قال يريد ذلك وهو يريد ايمانهم فقد اضيق انه يريد الجور عما زعمه لانه لو
 يخفق ما يريد بان وجد منهم الايمان وحرمهم عن الثواب وخيبهم عنه كان ذلك غير ظاهرا فاذا
 اراد ذلك فقد اراد ما هو ظلم وهو ياتي ان يريد الله تعالى ما هو ظلم من غير ان ينجح الظلم ويؤسره
 انه يريد الظلم من نفسه مع انه قبيح ومن جهالة فاحشة وان قال يريد ذلك وهو يريد كنهم
 فقد ترك مدعيه وانما والحقي وكذا تأويل غيرهم ان المراد بقوله يقولون يقولون اي يعاقبكم
 والنجي يذكر ويراد به العذاب قال الله تعالى يسوقون عبيدا عذابا وجوابه جواب الجبائي
 انه يريد ان يعاقبهم وهو يريد منهم الكفر او يريد ان يعاقبهم وهو يريد منهم الايمان فاني
 الجبائي اجابته بالكلام على ما ذكرنا هذا كما مر في المتن ثم وجه ترادف هذين التفسيرين
 قال في الكتاب قال الله تعالى ان كان الله يريد ان يقولكم جزاءه ما دل عليه قوله ولا ينفذكم نصي
 الدال على حكم ما دل عليه فوصل بشرط كما وصل الجبائي بشرط قوله ان احسنت الى احسن البكل
 ان اسكنني وفي حاشيته وهذا معنى قول الفقهاء ان الشرط اذا اعترض عن الشرط يحيل المقدم
 متأخرا مقدم ان اراد الله ان يقولكم فلا ينفذكم نصي ان اردف ان النفي لم ينافى مثبتة
 الكافر ومثبتة البليس انفذ من مثبتة الله تعالى لكن اكثر الخلق كافرين وكذا من اذلال الدلائل
 على ضعف المدعى ضعفه ان يوجهه ملكه بالاشياء استبها فلا تكون فوجد الله تعالى ذلك
 محال وهذا على دلالة النافع بالابطال وقوله اذ لو فعل لكان من الكافر العاصي فعل هذا
 لو خلق ايمانهم لكانوا المؤمنين لا الكفرة يعني ان عدمه فذلك جعله العباد عابدين لخالقهم
 المؤمن هو الذي خلق الايمان وكذا الكافر هو الذي خلق الكفر فذلك جعله العباد عاصين لخالقهم
 انما لهم ليكونوا من المؤمنين والكافرين اذ لو خلق الله ايمانهم وكفرهم لكان الله عارضا لهم
 المؤمنين الكافر والعاصي بالله قالوا المراد من المثبتة المذكورة في الايات مثبتة الجبائي يعني انهم
 بقدر على خلق الايمان فيهم جبرائيل الضعف والنجس والله قادر على خلق الايمان فيهم جبر

الجبائي
 الجبائي
 الجبائي

ثم هذا هو
 الظاهر على
 دلالة النافع على
 الوجه الذي هو
 غرضه والضعف
 فالواجب

فلا يلزم الضعف والعجز والله قادر
 اختيارهم كان الله هو المؤمن على اهلهم لا العباد
 فكيف لا يكون الله هو المؤمن في هذا خلق الايمان فيهم خبرا بلا اختيار منهم اصله ذكر
 المصنف في هذا المعنى التبرع بقوله ومن العجب العجيب انه خلق في العبد الايمان كماله
 باختاره وتلقف قدرة العبد لم يكن العبد مومنا فيني عندهم بل كان الله مومنا به لانه
 هو الذي اوجد الايمان ولو خلق في ايمان ادم بلا اختيار من جهة العبد وكنه الكسابة وكنه
 تلقى قدرة به لكان العبد مومنا فيني معنا في قال ولو كان الله اشرك المعتزلة ربوبية فوض
 اليهم نصب ادلة بية وخلق باختيارهم وادب على جميع اصناف الاعم الانبياء الذين
 يختصم والقبول لتحكمهم لكان الاولي باح ان يستحبوا عن مثل هذا الكلام في نصب مثل
 هذا الدليل نكيت ولم يوجد شيء من ذلك بجملة اي يحقق ما قلنا ان العلم بصحة الايمان لا يجب
 حصول الايمان لا محالة ان اهل الفناء كانوا يعرفونه كما يعرفون رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يعرفون عين بالوصف المعين المستحق كما يعرفون انبياءهم لا يشك في علمهم وانباء عنهم
 وجاز الايمان ان لم يبق اذكر لان الكلام به بدل عديم لا يتيسر على السامع ومثل هذا الاضمار
 فيه تحميم واشعار بانه مستتره وكوز على ما عاين في غير هذا الكلام وقيل العبد القرآن او تحويل
 النبوة وقوله كما يعرفون انبياءهم يشهد للاول واما تخصيص الانبياء اذن النبوة لان الرسول اشهر
 واعرفهم وصحبة الانبياء انهم وبقولهم الحق وقال تعالى وان يؤذواكم فاصبروا فاني قد
 يوسفها لا محالة فقد كذب الله خبره لان اهل الفناء كانوا يعلمون انهم لو لم يؤمنوا خلدوا
 في النار مع ذلك لم يؤمنوا كذا لا يلبس على اللغة فيعلم بذلك ومع ذلك لم يؤمنوا وكذا امر قامت له
 الدلائل الموجبة للعلم ثم عند قاده على الظاهر السفيضة بقوله عند لان الله تعالى عندها
 لا يوصف بالقدرة على الظلم والسفك لان وجود الظلم والسفك من المحالات كالحج بغير
 احرام والسكون والله تعالى لا يوصف بالقدرة على المحلات فلم يكن ذلك باعتبار العجز بل
 باعتبار نبوة المحل وكذا في المحال في القول بالقدرة على الظلم والسفك لان الله تعالى لا يوصف

فلا يلزم الضعف والعجز والله قادر
 اختيارهم كان الله هو المؤمن على اهلهم لا العباد
 فكيف لا يكون الله هو المؤمن في هذا خلق الايمان فيهم خبرا بلا اختيار منهم اصله ذكر
 المصنف في هذا المعنى التبرع بقوله ومن العجب العجيب انه خلق في العبد الايمان كماله
 باختاره وتلقف قدرة العبد لم يكن العبد مومنا فيني عندهم بل كان الله مومنا به لانه
 هو الذي اوجد الايمان ولو خلق في ايمان ادم بلا اختيار من جهة العبد وكنه الكسابة وكنه
 تلقى قدرة به لكان العبد مومنا فيني معنا في قال ولو كان الله اشرك المعتزلة ربوبية فوض
 اليهم نصب ادلة بية وخلق باختيارهم وادب على جميع اصناف الاعم الانبياء الذين
 يختصم والقبول لتحكمهم لكان الاولي باح ان يستحبوا عن مثل هذا الكلام في نصب مثل
 هذا الدليل نكيت ولم يوجد شيء من ذلك بجملة اي يحقق ما قلنا ان العلم بصحة الايمان لا يجب
 حصول الايمان لا محالة ان اهل الفناء كانوا يعرفونه كما يعرفون رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يعرفون عين بالوصف المعين المستحق كما يعرفون انبياءهم لا يشك في علمهم وانباء عنهم
 وجاز الايمان ان لم يبق اذكر لان الكلام به بدل عديم لا يتيسر على السامع ومثل هذا الاضمار
 فيه تحميم واشعار بانه مستتره وكوز على ما عاين في غير هذا الكلام وقيل العبد القرآن او تحويل
 النبوة وقوله كما يعرفون انبياءهم يشهد للاول واما تخصيص الانبياء اذن النبوة لان الرسول اشهر
 واعرفهم وصحبة الانبياء انهم وبقولهم الحق وقال تعالى وان يؤذواكم فاصبروا فاني قد

م

بالعدل والحكمة في الازل اسخا انصاف الظلم والسفك لا يوصف
 فالايان احاصل خبره اعني ما مراد اي الايمان احاصل خبره اقر مراد من قوله تعالى ولو شأ بك
 لا من في الارض لان الله تعالى فيهم نفس منهم الايمان الاختيار الذي يصرون مستحقين للجنة والثواب
 خارجين عن ان يكونوا اهل العذاب وما يحصل من الايمان بمشيئة ايجر لا يكون هذا الايمان فان
 العبد ان كان في الاخرة يوم من عند الله العذاب فاذا لم يبق فاذا راعى حصول ما اراد
 في ملكه وغلبت مشيئته اليه واداة كل كافر واذا لم يبق هذا هو ما ذهب اليه وموان
 الكفر والمعصية باوادة الله تعالى وهذا في الكفر المعاصر لم ندخل تحت قوله ما لم يشأ الله
 فلا بد ان تكون دالة تحت قوله وما شاء الله كاضيق والذي يريد ما ذهب اليه وموان الكفر
 والمعاصي باوادة الله تعالى لما علم من فرعون انه يكفر ويؤمن الى اخره هذا هو المحكي عن ابي حنيفة
 وقرانه عنه فان الرضا بغير الفداء من اهل عصر هذه السكينة حكى انه دخل جنتهم منهم ما اتي
 شاهدين يومئذهم قالوا انت الذي تزعم ان الله تعالى الكفر من عباده ثم يعاقبهم على
 ذلك فقال في جوابي بسيفوكم او تناظره ونرى بعقولكم فقال تناظره بعقولنا فقال اغفروا
 سيوفكم حتى اكلمكم ففهموا اسيفوكم فقال لهم اخبروني هل علم الله في الازل ما يوجد من هذه الكفرة
 ام لا فلم يمكنهم افكاره علم الله تعالى فقالوا نعم قال فاذا علم الله منهم الكفر كيف يقولون هل شأ
 ان يحق علمه كما علم ام شأ ان يصير علمه جهلا فأنما ملوا كلامه وعرفوا محنة قوله ونظروا
 مذهبه فرجعوا عن ذلك فبنا برآل اذ الكفاية وقال الاماء ابو اسحق في قوله فاني قد
 ان حنبه وهو الزم بمرء وهو معقول القوي في المشايخ في يظهر غاية فساد مذهبهم قوله
 فيصير مريد تجهيل بنفسه زوال ربوبية لان من اراد تجهيل نفسه كان بنفسه السفيه
 لا يصلح للربوبية فيلزم منه ضيق عند ارادة جهل نفسه كوز مريد ازال ربوبية اذ الجهل مع
 الربوبية لا يتفقان وكذا الخبر انه لا الجنة الى اخره وفي هذا بوجاهتي من هذا ما ذكره المصنف
 بقوله فيقال لهم اليس ان الله تعالى لا ملان جنتهم من الجنة والنا من الجنة وقد يبدى في قيل

لا يصح هذا الخبر
 والثواب لا يخرج
 عن كفاية العباد
 على ان العقل كايان

لازم

دال

هل يشاء ان يتحقق خبره ام لا فان قالوا لا فقد زعموا انه اراد ان يكون كاذبا في قتاله اذ اخلاق
 بينهم ان الكذب كما يتحقق في الكافي يتحقق في المستقبل وان كان بين اهل السنة في خلاف
 ومن هذا قوله فقد خلع رقبته الاستلام عن عقده وان قالوا نعم فلنا ابيان ان يتحقق خبرهم وهم مذكرون
 ام بيش ان يتحقق خبرهم وهم كاذبون فان قالوا بيش ان يتحقق خبرهم وهم مذكرون فيل او تحقق خبر
 فيهم وهم مذكرون كان عادلا ام ظاهرا فلا بد من القول بأنه يكون ظاهرا قبل فائدة الاراد شيئا لو كان
 يتحقق لكان ظاهرا فقد اراد ظاهرا هو باطل وان قالوا بيش ان يتحقق خبرهم فهم وهم كاذبون لانه
 يشاء ان يتحقق خبرهم وهو عادل فقد ذكرنا امد نصهم واثبات الحق قال العبد الضعيف غفر الله له ولوالديه
 البتة يعرف ما ذكره الكتاب بقوله فلواراد منهم الايمان دون الكفر فقد اراد ان لا يتحقق
 خبره فيكون الله كاذبا او اراد ما يصير يتحقق اخبارا ظاهرا فيني ان الله تعالى اخبر بقوله
 الامان جهنم من الجنة والناس اجعل الله جهنم من هذا بين الحبيبي ثم لو ملك كاهن مع اراد
 منهم الايمان لكان الامور لا يخلو اما ان لا يوجد منهم الايمان او يوجد فان لم يوجد كان من الجن
 وهو محال وان وجد فلا يخلو اما لا يوجد منهم النار ولا يملك بهم جهنم فظهر الى جانب ايمانهم لان الله تعالى
 وعد المؤمنين اخفاف النار قال الله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها
 ان لا يتحقق خبرهم بالله جهنم فيكون كاذبا في معنى قوله فقد اراد ان لا يتحقق خبره فيكون كاذبا
 كاذبا ان يكون عند تحقق خبره جهنم كاذبا او يندخلهم النار ويملك جهنم مع انهم مذكرون
 فيبطل خبره ظاهرا لانه ما كثره او ما عصى او النار معد للعارفين قال الله واتقوا النار التي
 اعدت للكافرين ومن معنى قوله اراد ما يصير يتحقق اخبارا ظاهرا ان يصير يتحقق اخبارا
 بلا جهنم وهم مذكرون ظاهرا لان النار جلا او المصيبة الاجزاء الطاعة فعلها هذا كان من قوله
 قوله فصار يريد اجمل نفسه وكذب اية الصدوق الاولي ومن ان يملك بهم جهنم مع انه لا يملك
 لانه جهنم من الجنة والناس ليعجز عن انهم مذكرون لما ان النار خيرا الكفر لا جزاء الايمان
 فيكون في ملكهم ما يوجب عداوة النار يظن انهم قالوا الصنف في قوله ان النبي صلى

قال مولانا
 حسام الدين السمعاني
 رحمه الله
 الخ

هذا الخبر لا يثبت
 في نسخة من نسخة
 من نسخة من نسخة
 من نسخة من نسخة

عنه كرون الارسون

كان يريد من الكفرة الذين علم الله انهم لا يؤمنون بلفظون بآية الايمان فكان رسول الله صلى
 عليه وآله وسلم اخبر الله تعالى ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان من المؤمنين من لم يعلم ان الله علم منهم ان يكون في
 المستقبل ولا يؤمن بذكره يريد الايمان اجاء ان الله تعالى اراد اياتهم في المستقبل فاما من علم
 النبي صلى الله عليه وآله وسلم كاذبا ما يخبر الله تعالى الله تعالى علم ان يثبت كاذبا ان لا يريد من الايمان
 ولهذا اتوا ابراهيم عليه السلام خليل الرحمن من ابيه حين تبني انه عداوة ولم يستغفر له ولم يرد
 اياته وكذا نوح لما بلغه خطيئته بقوله انه في نوح من قومك من قد امن من كان لا يريد الايمان
 بعد بل كان يدعوا فيقول رب لا تدعني على الارض من الكافرين ديارا ولا يغير خبر علم هذا اياها
 بالايان والنهاي عن الكفر الى الضم ذكر هذا الكلام في التبصرة بطريق السؤال والجواب فقال
 فان قيل من علم الله منهم ان لا يؤمن فيوفى بما الكفر هل امنع بالايان وناه عن الكفر ام لا
 ان قلتم لا فقد زعمتم ان فرعون وابا جهل ما كانا مؤمنين بالايان وما كانا من المؤمنين
 عن الكفر فيقيد انما استحقنا الدعوى والتعذيب لانها ما تركها ما موراه وبالله تعال في الدنيا
 وهو كافر وان قلتم لقد سما بالايان وها ما عن الكفر فقد قلتم انه امرها بتجيب نفسه وها ما
 سما عما في قدره عليه وهذا ما لا خلاف فيه فاذا جاز هذا بالاجماع ان يامر بتجيب نفسه
 ونهي عما فيه يقرر عليه ولم يكن ذلك محال فلم لا يخور ان يريد ما فيه يتجيب نفسه ولا يريد ما فيه
 يقرر عليه قلنا انتم معكم المعنة تريدون ابدا تصح المحال بما تصور عندكم من اجابة ان
 انه من طهر بجهلكم بجناب المعاني ولو علقتم لسبعين في بيان جواب ما ذهبت اليه ودفع الاحاديث
 ثم فان هذا كلام تمسكتم به بجهلكم بهذا مبعضكم لان الامر والنهي عند خصمكم وركذا
 لتحقق ما علم الله تعالى وان كان يترى من حيث الظاهر وانها ورد المخالف للعلم ببيان ذلك
 انه تعالى علم ببيان علمه ان فرعون لعنه الله بذكره ويعصى ونيا قسم الله تعالى النار لاذع
 من الكفر واخبر بذلك لا تعذيب الاعيان العصبان ولا عصيان بدون الامر والنهي اذ لو لم يامر
 بمر الايمان لما وجب تحصيله ولما حرم تركه ولو لم ينفذ عن الكفر لما حرم تحصيله ولما وجب

هذا الخبر لا يثبت
 في نسخة من نسخة
 من نسخة من نسخة
 من نسخة من نسخة

فكره ولم يحب الايمان ولم يحرم الكفر لكان لا يعاقب الكافر ولا يهلك منهم جهنم فله يتحقق
 ما عليه واضرب به فامروني من علم من العلم ليطيع فيحقق ما عليه واخبره اذا خال لا اخته
 واكوانه اياه بالشواب وامروني من علم من العلم لا يأتى به انتهى بل ليرك الايمان والامتها
 فيعاقبه الله فله يدخل النار فيحقق ما علم وما اخبر به ولو لا الامور التي لما تحقق ذلك فلكل
 امر من امري فيحقق ما علمه واخبر به وانما يكون الامر الذي لا يتحقق وتكذيبه اما اذا كان يعصى
 لا يطيع فكان لتحقيق ما علمه واخبر به لا يتحقق وصار ان من علم من العلم ان امره ليطيع فيحقق
 الطاعة اذا تحقق لها بدون الامر من علم من المعصية امره ليل يفتقر بل يعصى اذا تحقق
 للمعصية بدون الامر قال المصنف وما وقع في اقواله من تنقيح زمانا ان فائدة الوجود والاداء
 مني فلتفكر من المعزلة فينتسبون بسببه جهلا بما يؤول اليه من المذهب الباطل وتقدروا
 بالوقوف على هذه الجملة ان الامر في الحقيقة يتحقق ما علمه ولو كان تراه انه لا يتحقق
 والله الوقت فان قيل اجمع العلماء على ان الايمان محبوب الله تعالى ومريضته وقدم
 الكافر بالايان فيحسد له ان الله يحب من احب الله في شيا لو تحقق مويلهم منه فيجمل
 خبره والكفر من الكافر فيفيض فكان الله تعالى فيعطف من الكافر في شيا لو تحقق مويلهم منه فيحقق
 خبره ولما جازم هذا المحبة ويجب ان تخور في الازالة وهو ان يريد الله من الكافر شيا
 لو تحقق مويلهم منه فيجمل خبره قلنا ان الاستغنى يقول ان الله مريض بوجوه الكفر من الكافر
 فيحق وكذا يجب وجود الكفر شيئا وقوله ان مرضى لعباده الكفر المراد منه المؤمنون دون
 الكفر حمل على الخصوص بالليل فعلى هذا اندفع الالزام وعلى قولنا شيئا حصاره
 كل واحد منهما اعني الرضا المحبة فيحقق ما علمه لان الرضا بشي استعان له وكذا المحبة
 واستعان الفعل فيحق ان يكون منها فيحق عليه ما جبر العقوبة فلم يتحقق الكفر
 الذي علم وجوده بل استعجب وكما علم ما يقتضيه وجوده اذ هو ان يتصور الا شيئا ليكون
 سببا لعقوبة واذا قال النار فيحقق ما علمه والغير والله الوقت وقوله وما ظنفت

في هذا الخبر
 من علم من العلم
 لا يأتى به انتهى
 بل ليرك الايمان
 والامتها فيعاقبه
 الله فله يدخل النار

وكما

الحق والانس لا يعبدون اهل النار بل قالوا لا يسجدوا لغير الله تعالى والى الله فافوا عباد الله في التفسير
 قال ابن عباس رضي الله عنهما لا تقربوا بالعبادة الى طوعا او كرها يعني ان المؤمن يذوق طوعا والكافر يذوق
 يقرون به بما جملهم عليه من النكاح الدالة على وحدانية الله تعالى وانفردوا بالخلق واستحقاق العبودية
 دون غيره فاشق كلهم بهذا العابدون وعلى هذا قوله ولله يسجدون في السموات ومن في الارض وقوله
 يسبحون السموات والارض ومن فيهن ولم من في السموات والارض كل له قانتون مع معنى ما يوجد منهم
 من دلائل الوجبة لكونها مقربة محضه ومشتبهة بالمعقولة او من يد السفسيفه فاسد ما عند
 الاشعري واهل الحديث فالتفسير كتاب ما في من هذا الشاهد من يد السفسيفه من كان يسميها
 في الغايب لانهم يسمونها عندنا السفسيفه ما لم يتعاقب به عاقبة حجة فلو قلنا العاقبة
 الحجة بارادة السفسيفه لما كان سفسيفه كالم يكن من ابن ادم يقوله تعالى اني اريد ان تبوء يا بنى
 ادم لك سفها وان كانت تلك الازالة اراة وسيفه وكذلك لم يكن من موسى عليه حيث قال واشدد
 على قلوبهم فلا يؤمنوا شيئا فكذا من الله تعالى وكذا موسى عليه حيث قال للسمع بل القوا وقال القوا
 ما انتم ملقون كان ذلك الا لفا حكمة ام سفسيفه فان قالوا كان حكمة جعلوا معاوضة الرسول على
 في العجزه ما ياتي به الساحر من المحقة حكمة ومو كفر وان قالوا كان الا لفا سفسيفه قلنا وهل اراد
 موسى على وجود الالف ام لان قالوا الا فقد ذموا الله في يده وظهر حجة وايضا لما يارون
 به حجة واذا بقا العبد سفسيفه في حيز الاشكال والقرود وان قالوا نعم فكذا انما ارادوا ك
 السفسيفه ولا يصير منها لما كان تحت ارادة ظهور حجة وغلبة دلالة وفيما نحن فيه يكون تحت
 ارادة السفسيفه فيحقق علمه وحيزه فيكون حكمة لاسفسيفه ويريد منهم ففسفسيفه ان يكون سفسيفه هذا
 جواب لقولهم ويريد منهم ففسفسيفه ففسفسيفه قال المصنف في جواب هذا ان كثير من اصحابنا
 لا يطبقون انه اراد منهم ففسفسيفه بل يقولون اراد ان يكون شتمه من الكافر فيحق وهذا حكمة ثم يقال
 لهم هل يريد الله تعالى ان يكون الكفر شيئا وكذا انتم ففسفسيفه فان قالوا نعم وهو قولهم قيل والكفر
 فتح لعينه فاذا اراد فيحق نقد اراد عنهم وهذا الكفر ثبوته وان قالوا لا يريد ان يكون شيئا



فقد اراد ان يكون حنا اذ من مذهبهم ان بالسب ينجح فهو حنى وهذا اذ عمو ان كل
 باح حنى فزعوا ان الوجوه اذ الذب بقتض حنا اذ اذ اعلم اصل الحنى والقول مجز
 الكفر كمن خرج فزوا وشبهتهم الثانية وى قولهم لان الامر بالايدي الاصره فجاوبها
 ما ذكره في الكتاب وشبهتهم الاخرى فاسد وى قولهم لان العبد لا يمكنه الخروج عن ارادة
 الله عندهم فيجب على العباد محبة فلنا ونعلم يقينا انه ليس مجبور وهذا لا يريد ان
 يوجد فعل الاختيار ولا الاضطرار فيخرج اختياريا لا اضطراريا كما اراد وفي الكتاب
 قلنا نعلم ان العلم فانه علم من الكفر والمعصية فلا يمكن اخراجه عما علم منه اهلا فكل جواب
 لكم عن فضل العلم فهو جواب عن فضل الارادة ولا يحصى لكم عن هذه المعاصرة البتة
 ثم نقول ارادة من الكفر والمعصية باختيار ومشيئة كما علم منه ان ياتي ذلك باختيار
 ومشيئة فلا بد ان ياتي به كما اراد وعلم فاذا كان المراد والمعلوم الفعل الاختيار
 كين يكون الناعلي محبورا ثم نكتف عطاء هذه الشبهة ونقول كون فعل العبد
 اختياريا ثابت بدلالة النظم واليقين فان العبد يعلم من نفسه ضرورة ان يفعل ما يفعل
 بمقتضى واختيار بحيث لا يجد الى انكاره سبيلا وقد دون الدلالة الطبيعية من حيث
 المعقول علم ان فعل لا يخرج عن ارادة الله تعالى على ما ذكرنا فلما عني لانكاره هذا وقد
 صرح الكتاب بكلمات المشيئة اي مشيئة العبد ومشيئة الله تعالى حيث قال اعملوا ما
 شئتم وقال وما تشاؤون الا ان يشا الله ولهم شبهة ايضا سوى ما ذكرنا في الكتاب ومنها قوله
 تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والكفر العسر فلنا هذا اختيار في المونية بقوله
 يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصلوة وكن تقول فيرد منهم الكفر عيم الشفاعة في هذه
 المسئلة بهذه الآية جمل لان الآية وردت في اثبات الرخصة للمسلم والمريض بالانقطاع
 والنضار عسرة من ايام الف فكان المراد من اليسر ما ان فيه الرخصة لا الايمان وكان المراد
 من العسر ما صاد الرخصة من الشديدا والتقييد لا الكفر ومنها قوله تعالى فيقول الذين

ملة في القول ان الكفر حسن
 الكفر صريح في قوله

سورة ٤

شبه

اشهدوا ان الله اسرنا ولا اله الا هو فاعلموا ان الله اسرنا ولا اله الا هو فاعلموا ان الله اسرنا ولا اله الا هو
 كذلك فعل الذين من قبلهم وانتم تشاءون في المغالبة من كذب الله تعالى بغير كتابه وهو باطل فلنا
 مراد الحق من ذلك المشبهة الامور لا حقيقة المشبهة كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله فاذا فعلوا فانكفوا
 قالوا وجدنا علينا لانا والله امرنا بها والثالث انهم لما ادعوا ذلك فاعلموا انهم لو اطاعوا ان الرسل كذب
 عليهم وظنوا ان ذلك مما الله تعالى فيهم رضا اذ اهلهم ولم ياحضهم مع قداته عليهم بل اذ راعاهم النعمة
 وفتح عليهم ابواب كل خير والاموال والاحسان مع العذق على الاخذ دليل الرضا بالنعمة الشامدة
 وظنوا في الغالب لذلك فكان معناه ولو لم يرض الله ما اسرنا والثالث انهم جعلوا المشبهة حجة لهم
 فيما فعلوا فزعوا ان الله تعالى لو شاء ما اسرنا فاذا اسرنا اسرنا بمشيئته فلا يصح ان يعاقبنا
 على شئ فعلنا بمشيئته فظنوا انفسهم معذورين في ذلك فزعوا عليهم الله تعالى يقول قل فلتعجبوا
 بالبالغة الامة والرايح انهم قالوا ذلك احتجا حالهم على المسلمين اذ علموا انهم لو شاء الله ما اسرنا فكيف
 يعاقب عليه الدليل على ان الامة محمودة على بعض هذه الوجوه انه تعالى قال في قوله فلو انكم لم تعلموا
 لم يكن صدور الامة محمودة على ما تادونا لنقض الحق الاية ادلها وهذا محال ولا وجه لعلمهم لافلا الامة على
 مشبهة الجبر لما من باطل ذلك والله الموفق ومنها قوله تعالى وما الله يريد ظلم للعباد وعندكم يريد
 كل ظلم كان ويكون من خلاف ما في الكتاب والكذاب الله تعالى فيها لجهه فلنا لا يلزمنا هذا لان
 المراد منه انه لا يريد ان يظلم عباده يعني لا يظلم العباد ونحن نعلم ومذا لان اصل اللغة قالوا قال
 الرجل ان حولا لا يريد ظلمك كان معناه لا يريد ان يظلم انت من غير تغيير الناعل اذ قال لا يريد ظلم
 لك كان معناه لا يريد ان اظلمك ونحن نقول ان الله تعالى لا يريد ان يظلم لهدا اعلم ان اكثر ما في الباب ان
 هذه اللغة محتملة المعنيين جميعا لنا ان نعني احدها وهو ان المراد من الاية ان اظلمك ما سبق
 من الدلائل والله الموفق الى هذا كما اشار المصنف ومن المشبهة العقول لاهل الظلمة
 عيان عن تحصيل مراد المطالب فلو اراد الكفر من الكفار فظنوا انهم لم يظلموا ذلك باطل فلنا
 لذلك بدلا الطاعة موافقة لارادة فان دفع السؤال ومنها ان الله تعالى لو اراد الكفر من الكفار

طسوة الله المولى عليهم

موافقة الامر لا اله الا هو

وخلق الكثرة الظاهرة كما بالايان كان ذلك التكليف تكليف ما لا يطاق والقول بتكليف
 ما لا يطاق باطل قلنا لو لم يرد علينا في مسألة خلق افعال العباد ومن اذم علينا في مسألة العلم
 قلنا العبد كما لا يمكن من فعل مخالف ارادة الله كذلك لا يمكن من فعل مخالف علمه فهو كلف بالايان
 مع ان علمه محيط بانه لا يؤمن ولم يقل هناك احد بتكليف ما لا يطاق لبقاء الاختيار في دينه والله الموفق
 وقال في الكتابة ما لا يمكن من فعل مخالف ارادة الله في الله وما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك فانها من غير
 قوله تعالى قل كل من عند الله ثم شئنا ان نقول لخلق الاضافة تدل على ما يقع من غير اختيار العبد وكسبه وانما
 مقدور العلم ما يتبع العبد بقصد واختياره كالبيان كايضا اصابة من مرض او سوء راحة يقال
 اصابة من مرضي او قعود او قيام بل يقال لذل كسبه او فعل والدليل عليه قوله تعالى وما اصابكم من مصيبة
 فيها كسبت ابداكم جعل ما اصاب العبد من المصائب جزاءا على كسبه يد فعل هذا ان الله عز وجل
 ان ما اصابك من نعمة وسوء ووقع من فضل الله وكرمه وما اصابك من بلاء ومحنة وجزء
 وفاقه فمن نفسك ان جزاء العبد والله الموفق فصل في القضاء والقدر ذكر في الكتاب وبجملته
 المناسبة لما ان الله سبحانه لا يتركها لما كانت منبثة على مسألة خلق افعال العباد لا في ايرادها
 بعد من باب بعضها على بعض وقوله في تفسير كون افعال العباد مخلوقة والله تعالى ربها
 اذا اراد من قول اهل الحق ان العباد يقضوا الله تعالى خلقه فلان قيل فلما كان القضاء عيانا
 عن الخلق وقد ذكر خلق افعال العباد في هذه المسئلة في مسألة خلق افعال العباد وفاقا بانه
 اعمادها من هذا الفصل فلت انما اعمادها ثلثة حريان لفظ القضاء والقدر من اهل الكلام حتى استخرج
 اهل الحق في تعداد الذي يورث بالايان بالقدر وقادرا بالافاقية ايمان آودوم بخدائهم وبغيره فكان
 وفيه من سؤل ان قد وبكتنا بها في ذلك وهو في قلوبنا وبما كل تقدير فيكي اذ قد ان است عز وجل ولم
 يذكر في اية خلق افعال العباد فلما كان هو مقصود البحث في هذه الفصل على حق او تغل في الكلام
 في مسألة خلق افعال العباد وكلها على ما ملل لغزوه كبر في ذكر الفروع مرة اخرى المذكر الدليل
 لكل واحد منها اجد ذكر الكلي استباح كافي في ذكر الحادج من غير السبل حجة ثم ذكر الحق بانواع

ولا كثر في الارادة
 من العباد

وما اكل بعد ركني يد
 ازمد الاثرة

الافعال

منسك ودر النعم الذي فيهم خروج الحجة والدار ذكر حكم المظنون بانه داخل في حكم المظنون على
 حجة في انواع حروف المظن في اورد ابد ذكر الكلي لاختصاصه كل منها بحكم تباركه عز وجل
 شمول حكم المظن على الكل جملته وقوله عليها مسرودان قضا ما هو عليه هذه القضية من
 المنون في ثبوتها يتوجه وعليها مسرودان اي دو عان متسودتان والفرج الذي هو الازدواج والارد مزدود
 داود النبي ع والادووع المحكمة تنسب اليه لان مسرود الادووع من غير الاله متعود فالمراد ان مقتضى
 افعال الله تعالى الثالثة احدى بدو يقال رجل صنيع وصنع اليد بالتحريك صانع صادق والسوانج جاعل
 هي الادووع الناقصة ونسب عطف بيان بصنع السوانج وقيل تنسب في اليمين كالحسين في بعد اذار يسمى
 كل ملكة لذلك السبلع امره في كل في اليمين تنسب ملكا كما ان الخليفة امام يحلف اماما
 وقيل تنسب ملكة لذلك لان مقتضى امره في كل في اليمين تنسب ملكا كما ان الخليفة امام يحلف اماما
 عليه به ومنها الفراع يقال قضيت امره كذا في مقتضى الامور في رغبته عنه وصاد الامر في رغبته عنه اي اذمو
 افعال من الغنى ومنه قضيت حاجته فلان اي فرغت عن دفعها وقضيت الدين اي فرغت عن
 ادائه ومنها انقطاع الشيء ونهاية وقيل هو الاصل في جميع معانيه فكل امر من قولنا الطاعات والتماسك
 كلها بقضاء الله تعالى من خلقه وتكوينه وقد افنا الدلالة عليه بحجائه لغزوه واما القدر فهو من جهة
 تال في القدر وقدر الله تعالى من لعمري احد الله يخرج عليه الشيء اي الوصف الذي كان من حق هو صوره
 ان يكون على ذلك الوصف الذي جعله الشارع في اصله على ذلك الوصف لا على خلاف ذلك الوصف كالايان
 بانه قد من حتم ان يكون موثقا لعينه لا غير كافي خذوه وهو الكثر بانه قد من حتم ان يكون
 من قبيل لعينه لا غير من ذلك بقوله وهو جعل كل شيء على ما هو عليه من ضار او خير من حتم
 قال الامام مولانا حيد الدين الغوري اي جعل كل شيء على ما هو الاولي من ضمن جعل الصلح والرفق
 الاجل رضا الله تعالى لا للربا والشبهة والدليل على ان معناه هذا ما ذكره بعد بقوله وهو تعالى
 الحكمة ان جعل كل شيء على ما يلقى ان يكون عليه فيقدر كل شيء على ما هو الاولي في الاول من ما يقع من
 الطاعات ان يقع لاجل رضا الله تعالى خاصة لا للغير لفظ وقال المصنف في هذا قلنا ان خلق

مفسر دعا

فعل الكفر ليس بسنة ولا الله تعالى انما كل شئ خلقناه بقدر معين لما خلق الكفر عن وصف ان من في حق
باطل كان ذلك حكمة لا سببا لاخراج العشي ما من عليه من الوصف الاصل ووضعي في موضع ثم الكافر على حساب
الزمن والمطبخ يفعل الطاعة والنعمة والحسن افعالا بل العالم موافقته بغير العلم شرح المصلي
على ما ذكرنا فيعلم بهذا ان الخلق للقد الذي يوجب على احد الذين يولد من جنس الحسن والشيء والله تعالى
لا العهد الثاني بيان ما يقع عليه كل شئ من زمان او مكان اي بيان قدر زمان بانه كما يقع في ذلك الفعل
من طول الزمان وقصره وفي اي زمان يوقع وكذلك المكان اي في اي مكان يوجد ذلك الفعل وسأله من
الثواب والعقاب اي لا يعلم العبد كم قدر الله تعالى له من الثواب اذا كان ذلك الفعل فعل طاعة ولا يعلم ايضا كم قدر الله تعالى له من العقاب اذا كان ذلك الفعل فعل معصية
بل بين الله ذلك القدر من الثواب والعقاب علم بهذا ان الخلق للقد الذي يقع عليه كل شئ من زمان
او مكان وسأله من الثواب والعقاب موافقته بغير العلم لما ذكرنا ان العلم يشرح قدر التحسين
ولما بين العبد شرح قدره التحسين لا يكون له قدرة التحسين وذكر المصنف في الاول قيام في افعال
الخلق من حروب على ما لا يبلغ اعيانهم من الحسن التبع ولا يقدر عقولهم فثبت انها خرجت على
ذلك بالقدرة والثاني لا يحتمل بغيرهم قدر افعالهم من الزمان والمكان ولا يبلغ علمهم ولا يحتمل ان
يحتمل ان يكون من ذلك الوجه باسم واذا عرف ان المراد من افعالهم والقدر ما هو وقدينا بالدليل ان ذلك
كل من الله تعالى قولنا ان افعالهم كلها بقضا الله تعالى وقد ان قلت ما الفرق الواضح بين
وجهي القدر قلت الوجه الاول منهما السبب والثاني في الحكم او فنقول الوجه الاول في بيان قدر الوصف
المقارن للفعل وهو وصف الحسن والتبع والثاني في بيان الوصف الخارجي وهو بيان قدر
الزمان والمكان وبيان قدر الثواب والعقاب والمعلم يقولون المعاصي ليست بقضا الله تعالى
اي ان الله لا يخلق الكفر لان الكفر شر باطل وقضا الله تعالى حسن وصواب فلما الكفر مفعول الله تعالى
لا قضاء وقضا حق وصواب ومقتضيه باطل وقضا هذا المعنى صواب لما فيه من الحكمة على
ما بينا في مسألة خلق الافعال من رضى بحمل الله تعالى الكفر باطله يتبع شره فقد رضى بقضا الله

قد رتبها الاقدار بالقدرة التي في الارزاق

م غ

ومن يرض بذلك فهو غير راض بقضا الله ومن رضى بذلك لم يرض به ليجب ان يكون الكفر مفعولا
ولم يجب ان يفعل في نفسه فقد رضى بقضا الله تعالى ومن يرض بما يوجب عقوبته ونعذبه وتعالى العبد
يقول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى من رضى بقضا الله تعالى لم يرض به ليجب ان يكون الكفر مفعولا
تعالى من رضى بقضا الله تعالى من رضى بقضا الله تعالى من رضى بقضا الله تعالى من رضى بقضا الله تعالى
وان كان في لقائه يسوى ما ذكرنا قال في الصحاح تقول مروق برجل يسؤال بالسكينة سؤال
بالضم وبالتعريف وسؤال بالفتح والى غيرك وهذا التعلق منه بجهل اي النكاح من الكفر
بهذا الحديث علم ان الكفر ليس بقضا الله تعالى ان هذا الحديث يقتضي لزوم ان يرض بقضا الله تعالى
الله تعالى ولو كان الكفر والمعاصي بقضا الله تعالى فقدره على ما قلتم لزم ان يرضوا الكفر
لقد رضى لزم الرضا بقضا الله تعالى فقدره على ما قلتم لزم ان يرضوا الكفر
بالكفر علم بهذا ان الكفر ليس بقضا الله تعالى لانه لو كان بقضا الله تعالى لزم الرضا به قلنا التمسك
به بهذا الحديث علم بهذا ان الكفر ليس بقضا الله تعالى لان الرضا بقضا الله تعالى لا يوجب الاشارة ان
يتعلق احد معاني المشرك بل دليل لا يجوز التمسك به وقد بينا ايضا اننا رضىنا بقضا الله تعالى
واعلمنا كنيته ومن رضى بحمل الله تعالى الكفر باطله يتبع شره فقد رضى بقضا الله تعالى
ومن يرض بذلك فهو غير راض بقضا الله تعالى ولكن الكفر عندنا مفعول الله تعالى لا قضاء فيه
خرج الجواب عن فصل الرضا فانه انما يلزمنا الرضا بقضا الله تعالى وهو ان الله تعالى جليل الكفر
شره شيئا باطلا لا بمقتضيه وهو ان يكون هذا الشر باطلا صرحنا ان حقيقته اجرة هي
قوله علم من لم يرض بقضا الله تعالى الامور التي في الدنيا والآخرة التي يصيب الانسان من غير
اختيار وسواء في نفعها الانسان ويضرب فيها فدية لا يرضى بها وهذا الخبر ورد للبر
عن ترك الرضا وللتعجب في الرضا بالمصائب والبليات واما الكافر الذي اختار الكفر على
الاستقام فلا حجة في حقه الى التعجب في الرضا بالكفر لانه يرضى به بدون التعجب فنه والقابل
بان المراد من الرضا بالكفر كان قايلا بقضه ما قل عليه ظاهر الخبر فكان ذلك القول فاسدا

الفتح م

وبطل من يشاء فلو كان المراد من البيان لم يجر التحصيص بالمسئلة لم يحقق هذه المسئلة لما ان البيان
 عام في جميع المخلوق وكذا في الاضلال لو كان المراد من تسمية العبد ضالاً لا يقتضيه ذلك تسمية العبد
 بتوحيده ^{بشرية} الله تعالى لان تسمية ضالاً لا تقتضي على احتياان الضلال واجادة عند الخضم فيكون ذلك
 مقتضى اعمشيه العبد لا بمشيه الله تعالى فعلم بهذا ان الهدى هو خلق الاضداد كما دون البيان
 وكذلك في الله تعالى الهداية عن النبي صلى الله عليه وسلم انك لا تدرك من اجبت ولكن الله يهدي من يشاء
 ولو كان الهدى بيان الطريق لما صح هذا التقى لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يبين الطريق لامة الخلق لما اجب
 التبعيض الا ان الله تعالى اضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم في موضع آخر وادار به بيان طريق الهدى بقوله
 وانك لا تدرك الا صراط مستقيم يعني يبين وتلك الى صراط مستقيم ثم الهداية كما تضاف الى
 الله تعالى بطريق التخليص يضاف الى الرسول بطريق التشبيح بالدعوى والابانة بالحقبة و
 والهداية المجردة وحصول الامتداء عيشته بخلق الله تعالى بغير مجرى العادة وفيها ايضا
 الى القدران بقوله ان هذا القدران يهدي للنبي صلى الله عليه وسلم واذا اضيفت اليه بكونه سبباً ^{مقتداً}
 وكذا الاضلال يضاف الى الله تعالى من حيث خلق الضلال في العبد عند احتياان فيضاف
 الى الشيطان ايضا كما قال ولا ضللتهم لتسبيبه الى الضلال والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه قوله
 تعالى فني برد الله ان يهديه يشرح صدره للهدى ان يضل يحمل صدره ضيقاً وجهاً
 لو كان المراد من الاضلال ثم اخبر من هو الذي يضل فتسببه العبد ضالاً فقد سمي الله كل كافضاً
 وجعل صدره ضيقاً وجهاً فيردى هذا الى ان يكون كل كافر مشرّح الصدر وضيق الصدر
 وتبطل ايضا فسمي الله تعالى بين عباد وودويك الى الجمع بين الضدين وكل قول هذا عتباً
 فيحقق ان يستلكن العاقل ان يدين به في يتخذ منه مذهباً فهو ما به من الحكمة ونسبة عيشته
 فيتم المستعان قوله وابتداء الدليل في المسئلة بعينه في مسئلة الهدى والاضلال بعينه على مسئلة
 خلق الافعال وكل دليل ذكر من ان انما خلق الافعال العباد كان ذلك الدليل دليله على ثبوت
 مسئلة الهدى والاضلال مع وفق ما عيناها ولكن مع ذلك يذبحها وليد ابتداء يساع على اثبات

ما لا يخفى ان قوله تعالى ان الله يهدي من يشاء
 لا يقتضي ان الله يهدي من يشاء بل يقتضي ان الله
 يهدي من يشاء من عباده الذين هم في ضلال
 والاضلال لا يقتضي ان الله يضل من يشاء بل
 يقتضي ان الله يضل من يشاء من عباده الذين
 هم في هداه

مع

مسئلة الهدى والاضلال على ما ادعينا فنقول قال الله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء
 به على اثبات المدعى لوجهين احدهما تخصيص الاضلال بالهدى بالمسئلة وذلك انما يصح على قولنا
 على قول الخصم فان خلق فعل الاضلال محقق او خلق فعل الامتداء اليقين على طريق التعميم بل على
 طريق التخصيص وذلك اننا بنعيم على قولنا واما على قول الخصم فالاضلال بمسئلة ضالة عند
 احتياان العبد الضلال وذلك عام فكيف ينقسم تخصيص بمسئلة وكذلك الهدى بمسئلة طريق
 الهدى عند الخصم وهو امر عام فلا يفتيم تخصيص بمسئلة والثاني ما هو بطلان التفسير
 فان الله تعالى جعل خلق قسمين لهدما من اضاء الله والثاني من ضل الله فليزعم على قول الخصم بطلان
 التفسير لان بيان طريق الهدى عام في جميع الناس لجمعين والوجه الثالث في التشكل بهذه الامة على
 اثبات ما ادعينا من الاضلال هو ان الله تعالى خص الاضلال بمسئلة فلو كان المراد من تسمية العبد
 ضالاً لتفيد ذلك بمسئلة العبد لا بمسئلة الله تعالى لان تسمية ضالاً لا تقتضي على احتياان
 الضلال منجب ان يكون مقتضى اعمشيه العبد لا بمسئلة الله تعالى بل يقتضي ان الله تعالى يضل من يشاء
 بالايمان بعد هذه الامة على اثبات المدعى هو ان الله تعالى خلق خلقاً بمسئلة فيكون هو للتخصيص
 لا للتعميم والهدى على نفس الخصم ومويمان طريق الهدى عام فكيف يفرق بمسئلة فيضل
 ما ادعاه الخصم والله الموفق وقوله يطول تعدادها واحصاها فيل في الفرق بين
 التعداد والاحصاء هو ان التعداد فردا فردا اشهر من والاحصاء صفة جملة تزدون فيجمل ان يكون
 تقدم التعداد على الاحصاء لهذا السر لانه لو قدم الاحصاء على التعداد فيفسد المعنى على هذا التفسير
 لانه لما طال الكلام بالاحصاء كان اولى ان يطول بالتعداد فخصيص الاحتجاج الا ذكر التعداد بعد
 الاحصاء واما على ما ذكرنا في الكتاب من تقدم التعداد على الاحصاء فتبين المعنى غاية الاستقامة
 ثم تأويل المعتزلة الايات التي ذكرنا والجواب عن تأويلهم في هذا الفصل والله الموفق
 فصل في ابطال القول بالاصل في وجهنا اسئلة الفصل مع فصل مسئلة خلق
 افعال العباد وظاهره هو ما ذكرنا في الكتاب بقوله وبنيت مسئلة خلق الافعال كون الكثرة

ما لا يخفى ان قوله تعالى ان الله يهدي من يشاء
 لا يقتضي ان الله يهدي من يشاء بل يقتضي ان الله
 يهدي من يشاء من عباده الذين هم في ضلال
 والاضلال لا يقتضي ان الله يضل من يشاء بل
 يقتضي ان الله يضل من يشاء من عباده الذين
 هم في هداه

والمعاجي محاذرة منه تعالى ان كان يتصور بها الكفار والعصاة ثبت ان الاصلح ليس بواجب على الله
تعالى ولا مأمورا لمصلحة ثم انما جرح بين الاصلح والمصلحة في النفي فان مذهب جمهور المعتزلة مواليه
حب على الله تعالى رعاية مأمورا الاصلح للعبد ومأمورا المصلحة له وقال بغير المعتمد من تابعه لا يجب
على الله رعاية الاصلح في حق العبد لكن يجب عليه ان يفعل بعباده مأمورا لمصلحة له ولا يجوز
ان يفعل لهم مأمورا لمصلحة وقوله لو كان مقدوره اي ولو كان الشك في مقدوره لم يفعل كان
يجب لاطنا كما يجبوا احتياجا مستحقا رعاية ما يقدر الله عليه بما به صلاح الخلق واجبت عليه
فعل بكل عبده مؤمن او كافرا رعاية مأمورا في مقدوره من مصلحته وكما بالنبي محمد صلى الله عليه وآله في مقدوره
من المصلحة فعل ما يجرى مثله وليس له على النبي محمد صلى الله عليه وآله لغير ذلك على اي جعل ولا صل احتياجا
التي ذكرنا في مسئلة الادارة والهداية في الاضلال اذ في بعضها فعل ما ليس باصلح وفي بعضها الامتناع
عن مأمورا الاصلح اما الايات في حق الله تعالى انما لم يرد ادواتها وقوله ولقد رانا نجتهم كثر من
الجن والانس قوله يفضل من بيننا وفي هذه الايات فعل ما ليس باصلح وقوله ولولا انكم كنتم
من الارض لكانتم جحيم وقوله ولو شئنا لا لبنا كل نفس منذ ابد الا و قوله ولولا انكم كنتم
من الارض لكانتم جحيم وقوله ولو شئنا لا لبنا كل نفس منذ ابد الا و قوله ولولا انكم كنتم
من هذه الايات الامتناع عما مأمورا الاصلح وان القول بما قال المعتزلة ابطال منه انه تعالى على عباده
بالهداية فان الله تعالى من عليهم بالهداية بقوله بل الله يميز عليكم ان سلكتم له بيان هذا الهدى
الوجه الثمانية الناصدة الباطلة التي يلزم على قدر القول بوجوب الاصلح على الله تعالى ويلزم ايضا
ابطال فضل الله تعالى على عباده لانه حينئذ كان موديا الحق المستحق عليه فانه يكون ذلك فضل
من الله تعالى على عباده ويلزم ان يكون الله تعالى متصفا بغير لافي زيد في قوله تعالى ذو الفضل العظيم
نعم وبالله من ذلك ويلزم ان لا يكون الله تعالى حتى ينبتا محمد صلى الله عليه وآله تلك النعمة على ابي
جبل اذ فعل بكل واحد منهما ما في مقدوره من الاصلح له ويلزم ايضا ان يكون الله تعالى في طلب
الشكر من عباده ما انعم عليهم سببها لان الشكر انما يجب بمقابلة الافعال لا بمقابلة قضاها حتى
الواجب علمه ويلزم على قوله ان ائمة المرسلين انما انعم الله عليهم انما كان الاصلح لهم والمؤمنين

من ائمة الامم وائمة العباد ليس بخوده اصلح لهم والخلق من ائمة الامم حتى انه لو بقى محمد صلى الله عليه وآله
الساعة التي قبض روحه فيها لكانت ساعة فقال وعصاه وكان قبض روحه على تلك الساعة اصلح له ولذا
في كل نبي ورسول وولي وصديق لان الله فعل ما فعل فعلا مأمورا لمصلحة للعباد وقد فعل هذه الاشياء كما كانت الاسماء
مصلحة للعباد وقوله والخلق من ائمة الامم مقتطوع على قوله لهم انا اعاد الله في قوله والخلق بسبب
ان المولود عليه غير محرم ولا يحسن الحلف عليه بدون اعادته كما ان كان ائمة العباد ليس بخوده
اصلح في حق مولا من ائمة الامم ان كل ما فعل الله فعل لمصلحة للعباد وقد انتمى اليه ليس بخوده علم
بذلك ان الاصلح في ائمة الامم ليس بخوده وهذا على طريق رد قوله عليهم السلام بالاجماع لان
كل مسلمين يعلمون بان الاصلح في ائمة العباد ليس بخوده قال النصف في هذا قوله لا يمكن ذلك دون
سماعه لفظا عظم في نفسه وبشاعة ذاته والله تعالى خصه من هذا قوله وسئلوا انباءه وبنائه على
على قوله القول بقاء قدوة الله تعالى حيث لا يقدر ان يفعل باحد اصلح مما فعل ولم يبق في مقدوره
التمتع لهم بما اعطاهم ويلزم على قوله ان سوال جميع المسلمين من الله المعونة على الطاعة والعبادة
عن المعاجي وكشف ما بهم من الضحك منها كقولنا للنعمة لو كان الله اناهم ذلك وكان لهم يومهم فلا يخلو
اما ان يجوز ان لا يؤمنهم او كان لا يجوز فان كان لا يجوز ان لا يؤمنهم بل كان يجب عليه ذلك مع وجوب
كان ينعونه ظلما ما نفعنا مستحقا لكان السؤال في احتقارهم كانهم قالوا اللهم انظر لنا نبي حقا المستحق
عليك ومن نحن هذا فقد كفر ان كان يجوز ان لا يؤمنهم ذلك فقد بطل مذهبهم هذا هو الوجه الثاني
الذي يلزم على تودد مذهبهم فكل فرقة من الوجوه وجوب الكفر فنسأل الله العزة شرفه لك كلمة الترجمة اذ
كذلك قال رجل صالحة بالتسكين الذي يحل له وهذا لان الله تعالى خلقها لو كان قبض روحه وفاته
قبل ان تدا به ساعة حتى ختم بالابلاء ولم يستحق التعذيب انا واما خالد الخلد اكان اصلح
له وجبت له فعل بل ابقا مع علمه بانه يريد عمر الاسلام وكان ذلك مضره اصلحا فقد فعل ذلك
والله تعالى حكيم وكان ذلك حكمة ووقعت المعتزلة فيها وقت جعلهم بحسنة الحكمة ثم بعد ذلك فعل الله تعالى
فعل ذلك دعوى ظهر فيها انه حكمة وان جعلت المعتزلة جهنم الحكمة اذا يحمل علمه جازم وخرج

وان كان
الوجه الثاني
الذي يلزم
على قوله ان
لا يؤمنهم
بل كان يجب
عليه ذلك مع
وجوب

فعل الله على الحكمة منع جنتهم ان الله تعالى افاض بقايتهم على الكفر الى ابدية واما ما يقولون لما علم
 بزيادة النعم اذا ذكر المنفعة وقوله ثم ياتي على انهم صييا مات في حصر الآفة ذكر هذا النظر
 بعد ما ذكر النظر الاول لزيادة ايضا الا انهم لان النظر الثاني ردود السؤال والجواب من
 بعد لفي ال متيق الاثر على الخصوم ويصيرهم من الاما مات ذات العلوم حيث صور هذا
 النظر في بيان تلك صبي مات في صفر وصبي عاش حتى بلغ واسلم وصبي عاش وبلغ وكفر
 ثم ذكر السؤال والجواب حتى تم الكلام وحصل الكلام وما يرمعون ان منع الاصل بخل فاستدل
 وما يرمعون فاستدل وهو قولهم ان منع الاصل بخل انما قلنا انما استدل لاننا بينا بالدليل ان فعل
 ذلك لو كان بخله لما فعل لما ان الله تعالى موصوف بالفضل والجل في الاول فلا متبدل صفة
 لا جميع صفاته قد علم والتبدل على القدم محال ثم قولهم ان منع ما بالغير اليه صفة بخل فلما منع ما هو
 حتى المحتاج فيل للانع ام منع ما ليس بحق مستحق المحتاج فان قال بالاول فهو مسلم ولكن لا نسلم
 ان لا يبدع الله صفة مستحقة وان قال بالثاني فهو ممنوع ثم قال لا يجوز ما هو بذل ما هو واجب على
 الباذل ام بذل ما ليس بواجب عليه فان قال بالاول ظهر بطلان ما ان من قضي ذنبا عليه لا يعد
 جوازا وان قال بالثاني قيل استولى ان الله تعالى جواد متفضل ذو فضل على العالمين فان قال لا فقد
 انكر النصوص وخالف الاجماع ووضعه بالخل اذ كل شيء ليس بجواد فهو بخل وان قال نعم اقر ان الله تعالى
 يفعل ما يفعل بعباده غير مؤثر حقا واجبا عليه وانما لا حق لغيره بل يرضى ما يشاء من عباده
 منه بجم ما يشاء من عباده بعد اوهو الحكيم في ذلك كما وعند المعزلة الاتصال بل كل ذلك نقض حتى
 واجب على فاني يتصور عندهم خفي الجود فلم يكن الله عندهم جوازا اوله متفرد ولا افضل
 ولا متساو ولا محسنا وهذا كله تكذيب الله تعالى ورسوله وجميع المسلمين في وصفه الله تعالى بذلك
 وايضا لربما وصف به نفسه بهذه الصفات من جهة المتصلي بالانصاف لرب المجاز في حيد بام فيحل
 المطالب شكر ما نعم هذا هو مذهبنا ومصلحتهم كجائنه الوالد الشقيق وله هذا النظر
 المعقول عليه عندهم وهو في حقيقته حجة لنا لا علينا لان الاب اذا كان قادرا على دفع الضرر عن عبده

ان
اسيد

محتاج

لم

الا بلام بالحجامة مع ذلك انما بها كان منكر لا حليما وما كان تفعل بتمكين في الجنة المنقضة للنعم
 فكان الثابت بطريق العوض الذو شرب قلنا لو كان الامر كما زعموا كانت الجنة وما فيها من النعم تراعى
 منقضة على اولها الله تعالى اصل كرامته لان نيلهم ذلك كان بقدر من الله وفيه من الحمد فيجب
 بشي من عباده وطاعته على الله تعالى وان اتي عمر في طاعة لم يعجز طرفة عين ذلك لان ما ياتي به العبد
 من الطاعة ياتي به شكر الله تعالى عليه ومن ادى الى غير هذا مستحسنا لا يستوجب بازا ما ادى شيئا
 من العوض على ان الهند لا يمكن اخراج في جميع غير وان طالع عن شكر نعمة واحدة ولقد كان لا يدر
 شكره الا بتوفيق من به قوام ما وصل اليه من اثر التوفيق نعمة مستأنفة فتقطع عليها مشكرا
 مستأنفا لا يدرى شكر هذا التوفيق الا بالتوفيق هكذا الى ان يناس واذا لا يمكن اخراج
 عن شكر نعمة واحدة فكيف عن شكر ما عليه من النعم الوازية الوازية والمنشئ المتوالي المتطابقة التي
 لا يمكن عدّها واحصاها وتعد عليه حقهم وحده على ما نطق به الكتاب بقوله تعالى وان تقدا
 نورا الله لا تحصوها والمعتزلة في هذا التبدل يحجب فانهم يرمعون ان جميع ما فعل الله تعالى باعباده
 واسدى اليه من النعم كل ذلك حق على الله واجب وجوبا لو امتنع من قضاءه الى مستحقة لصادقا
 حايمة انما اذا اذني هذا الحق المستحق عليه شكر الواسع العبد عن ادائه طاعنا
 جابرا وهذا خبر عن العقول وكيف يستوجب من رضي ما عليه من الحق المستحق شيئا عليه هذا
 لعمري في الشاهد الذي يجعلونه من غير ما لا يجوز اليه في كل مسألة من غير الله وان بينه وبين الغائب
 في المعنى بعد في الامتناع ما قلنا من دفع لما ان قضا الحق موجب فخرج من عبادة الاجاب
 باذنه حتى من له الحق ثم ليجاز هذا الجواز ان يقال بان اصل الجنة اذ وصل اليهم الثواب يجب
 عليه اذ اشكره ثم اذ اذ لا يجب على الله ان يثيبهم فيكون اصل الجنة لبد امتحيني باذنه
 شكر ما اسدى اليهم من الثواب الذي يستحقه بافعاله مع هذا باطل باجماع المسلمين لما ان الجنة
 ليست بذات تكليف واذا كان الامر على ما بينا علم ان ثواب الله تفضل منه وانعام فمنع ان تكون
 الجنة منعضة على تقيهم كلام هذا التأييد في المنع في عقيدته وذلك بوجوب اخراج عمل الذين دفعوا

لم

الاعاب

بأنه من ذلك قوله كان ذلك عندنا واشي بجمل ان يكون كل واحد من ذلك من قبيل افضل
 واسهل من الخسائر ^{التي} ان تقبل المني للفقول كانه في اشهر لا في قولك لا في اشهر لا في قولك لا في اشهر لا في قولك
 شئت الشيء بالكسر ثمرة اذا استنبتت يقينان ان يكون كل واحد منهما من فعل الفصل المبني
 للفقول لان المبني للفاعل ان كان الاصل هو ان يكون مبنيا للفاعل لما ذكرنا في الموصول في
 حق الله اولى ان يكون الامر كذلك في النعمة الواصلة الى العبد من الله تعالى ان يكون في الدنيا
 واشهر من النعمة التي تصل الى العبد من غير الله فوجه الاول هو بطلان وصول النعمة الى العبد
 الا اذا اشبه من النعمة التي اشترانا لفظة موقوفة للكفر من فريضة الرجل الذي اوصل اليه الملك ^{الملك} التخلع
 مع مساواة في الانسانية واحتمال انقلاب الامر بان يصير الرجل الذي وصل اليه النعمة بعد ذلك
 ملكا فوق ذلك الملك الذي ضلح عليه او مشركا كان ما يصل اليه من نعمة الله اولى ان تكون ^{التي} الاشهر
 لما في عطية الله تعالى على الانبياء به وليس في احتمال حزون المثلثة بوجه من الوجوه واذا كان كذلك
 كان تصور التنقص في نعمة الله الواصلة الى العبد مستحيلا من كل وجه وقوله ومدم الصنيعة
 او الاحتياك يقال اصطنع عند صنيعة اذا احسن اليه وفي الجنة مذكورة مستحبة من عرف
 الله تعالى ان يحيط برباله فضله عز النظم ^{بعض} من حبه سخي ودينا است كبر كلامه
 يعني نعمة مبدية منفض است كفتي كسي خذوا واشتاقوا دواي واود كالبز حزين
 سخي نشيت واود كل حبيبوا فكلند حضورا بالبر تلتفط كرون هذا لان المشكك
 بهذا تكتنه في قلبه على وجه الاعتقاد كثر من وجه الهدا وان تنفض النعمة وهو تكدروا على النعم
 عليه انما يلزم اذا اراد ان المنعم عليه المنعم اولى رتبة واحط منزلة من رتبة من الغالب او رده
 منزلة الرتبة والرفع لا من موافق حاله فان حصول النعمة من موافق حاله لا يتنقص الشاهد
 على ما ذكر في الكتاب وما كان كذلك كان رتبة النعمة من الله تعالى منفضة مستمرة كون الله تعالى
 اولى رتبة واحط منزلة من المنعم عليه لو مثل في الرتبة من اعتقد ان الله تعالى مثل المنعم عليه
 او دونه لم يشك في كونه الثاني ان تنفيض النعمة وهو تكدروا بالمنة يوجب ان تكون

يشجيز

نعم الهداية مكدرة على المؤمنين ومن اعتقد ان نعمة الهداية مكدرة كان كذا الاحاطة والثالث ان راي
 بطلان نعمة الهداية بالمنعم لم يجعل نعمة الهداية من الله نعمة وفيه مدح اصل نعم الله عليه واليه شارة
 الكتاب بقوله ما فيه من تنفيض النعم وهدم الصنيعة من لم يجعل نعم الله نعمة كان كافرا بالله لان فيه
 تكذيب الله تعالى قوله بل الله يبي علىكم ان هديتكم للايمان لان الله انما يكون بالنعمة فله من الله تعالى
 بالهداية علم ان الهداية منه كانت نعمة ومن يجعل نعمة نعمة كان كافرا له محالة وقوله ان كثيرا
 من الاطفال الذين يتألموا في صغرهم ما نوا على الكفر اى ما نوا على الكفر بعد البلوغ به صرح
 في الكفاية او ما نوا على الكفر في صغرهم بعد ان عقلا كما هو مذهب ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي سفيان
 وقوله الى ان يزدل اثر ذلك الظلم بابطال العوض ويرضى من له العوض بكونه عسافا انما يقيد برضا
 من له العوض بكونه عسافا لانه لو لم يرض بذلك العوض عوضا بقى الظلم ظلالا كما كان وانما يخرج
 عن كونه ظلالا اذا رضى المظلم بما عوضه من العوض القبي غير راض وقت الا لم يعرض الا رض
 والله الموفق **فصل في اثبات عذاب القبر لما بين الامم**
 التي يتعلق بها العاجلة شرع في بيان الاحكام التي تتعلق بالقبور وهل القباية قاول ما ثبت
 من احكامها احكام عذاب القبور والافهام فم وانما ذلك ان عذاب القبر من احكام القباية رجوعا الى
 قوله علم فقد قامت قيمته وان القبر للميت كالمهد للطفل وما يصيب الطفل في المهد فهو من
 احكام الدنيا فكان ما يصيب الميت في القبر من احكام الآخرة فان قلت ما وجه تلقيب هذا الفصل
 بفصل عذاب القبور كما يلحق بفصل انعام القبور او فصل عذاب القبور وانما مع ان الانعام لا يلاها
 والمؤمنين واراد فيه ايضا علم ما جاء الحديث في نعيم المؤمنين في قبور سبعون ذراعا في سبعين ثم ينفق
 له فيه فيقال ان رتبة العروس الذي لا يقطع الا حبل اهل البيت يبعث الله من مضجعه في ذلك في حديث
 من بعد جوابه السؤال فيسأل من السامع ان صدق عبيدي فامر شواله من الجنة والبسوة من الجنة
 وافتحوا له بابا الى الجنة قال فبانت من زوجها وطيرها قلت كذلك ان الجواب من وجهين
 احدهما ان السؤال في القبر انما يثبت بالسمعية لا بالاعتقادية واكثر ما ورد فيه منها وورد باثبات العذاب

٤٣

وانما قلنا احكام
 القبر احكام العلم

نعم

فيه دون الافحام خصوصاً في القرآن فان الذي ثبت فيه من التوراة ان كان ذلك العذاب
في الافحام وانما ورد بالافحام في بعض الشئ الذي لا يساوي ما ورد في سورة العذاب في العذاب
كان كذلك في الآية في التلخيص ما كان موافقاً لما ورد في القرآن فليقبله فصل عذاب القبر لذلك التلخيص
في المشرق في الموت للكفار اصل التلخيص والعصاة على ما جاء في الحديث وتقرر امتي على ذلك
وسبعين حجة عليهم في النار الامة واصق قالوا من هي يا رسول الله قال يا اهل البيت واصحابي واولي
ان الامة احببتهم كالسفر في البيضاء الفتن السوداء واذا كان الغلبة لاهل العذاب في الموت لقب
الفصل بفصل عذاب على طريق العقاب كما في قوله تعالى اذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم سجداً
الا بليل في استبرك استثنى ايليس ومن جنى من الملائكة لانه كان واحداً بين اظهر الاول
من الملائكة مغروراً بهم فغلبوا عليهم استثنى استثنى واحداً منهم فكان اسم الله عليه على الجميع
بطريق العقاب لكثير الملائكة فلهذا اسما اسم قبل القيامة عذاباً او عذاباً القبر بطريق
العقاب لكثير من استثنى العذاب في قوله فاذنبت عرض ال فرعون على النار ويوم تقوم الساعة
قبل القيامة عذاباً او عذاباً قبل القيامة لان ما يكون من احوالهم يوم القيامة بقوله يوم تقوم
الساعة معطوف على قوله النار يوم يقوم عليها عذاباً او عذاباً والمعطوف غير المعطوف عليه
فيكون احكام المعطوف عليه قبل احكام يوم القيامة لا محالة وليس ذلك في عذاب القبر
ثم قبل معنى قوله يوم يقوم عليها يحرقون بها فان عذابهم عليها احراقهم بها يقال عرض الام
الاسواق عن السيف اذا اقبلهم به ومعنى قوله عذاباً او عذاباً بعذبون في هذه النار
فيكون ذلك الله علم بجاهلهم فاما ان يعذبوا بحبس نفس من العذاب او بنفس عنهم يجوز ان يكون
عذاباً او عذاباً عذاباً عن الدوام هذا ما دلت الدنيا فاذا قامت القيامة قبلهم او خلاوا
يا اهل فرعون اسعد عذاب جهنم وقوا عن قوا فادخلوا ناراً والفاء للنفق في اخرج فيكون ذلك
في الدنيا وهذا ما ذكره الكشاف في جعل دخولهم النار في الاخرة كانه متعقب لا غرضهم لا فائدة
ولان كائن الاحكام فكانه ذلك ان اريد عذاب القبر ومنه ان شاء الله في هذا اكله السباع

العبر

منهم

يا

والطه اصاب ما يصيب المقهور من العذاب ونحو النكال كانوا يعذبون من جانب ويحرقون من جانب
وهذا يؤيد ان صاحب الكتاب من المعترفين بعذاب القبر كما في مذهب اهل السنة والجماعة
في قوله تعالى يعذبون بكبير في رواية صحيح البخاري بليراي بامر شافى فيقول الدين والافان ما كان على الدنيا
اختلفت في من الكتاب ومن في قوله لا يستنزه عن البول موجب عدم حواف الصلح وما كان موجباً
لذلك كان كثير ذلك سبب تبيع اصل الشر والحضومات فكانت كثير الا ان تحرر عن هذين
القولين او سئل ليس بامر شافى على البدل من هذا كان بقدر شافى ومنه كان يقول وجب المناسبة بغير
قول الشرع عن البول وبين هذا القبر اول مثل من هذا ال آخر والصلح اول ما ينال عنه
وجاء في الحديث ان اول ما يحاسب العبد به يوم القيمة الصلح فكان من جنب الا ولية متناهي
ولذلك التهمة اول تمنح المشرق المحضوف غير ان مذاره حتى العباد والاول في حق الله تعالى وقوله
ومعها مرتبان قال في الفتح الاحكام التي تكبرها المذرفان فلبت التهمة باليمين حقت وفلت
الارث في المشرق والموت في الكساي تشديد البان وقول عمر بن الخطاب في حق الله عز وجل
قول النبي صلى الله عليه وسلم انما يعذبون الى لقاء وقوله او يكون مع عتلي العتمة للاستمرها والاول للعطف
والقادر يكون في حجب ونمير او يكون حال هناك مثل ما كان من هذا وكذا في عطف عليه
فوله ويكون مع عتلي كما في قوله تعالى اولم ير الانسان لما خلقتاه من نطفة او لم ينقله او قال يا ربنا
اذن العنكبهما في رواية اذن العنكبهما والاول اذخر لشره تلك الزينة والموافق رواية التفسير
نصفه اذا كان مع عتلي حينئذ الكفيل يا رسول الله عن عمر بن الخطاب في قوله يا ربنا
الملائكة ان حنذا لا تخون عني يا رسول الله فكان كافي الخطاب في الكفيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم
معنى لانك اجمع وبعض المعتزلة وانما قبله بعض المعتزلة لان بعضهم يابلون بعذاب القبر
منهم صاحب الكتاب على ما ذكرنا وقوله لما ان ذلك لا يثبت ال لطف ينصل بقوله ومعنى انكار
جهم وبعض المعتزلة وتفسير الجواب سوان عذاب القبر لما ثبت بالدليل استعنه لا بالدليل
العقلية لانه لما تواتر في هذه السمعة من الكتاب والسنن باثبات عذاب القبر

القيمة

هو ان القبر

المنزلة

المز

المسألة

اولم ير الانسان

من

كما قلنا مثل ذلك جواز رؤية الله تعالى الله افعال العباد مع وجود كسب العبد اياه وما
 هو الجواب عما لو قالوا ان العذاب بالعذاب في القبر لا يخلو اما الروح او البدن او معاً لا يجوز
 الاول لان الروح ليست في القبر وكذا الثاني لان البدن بلا روح كجاء ولا فائدة في تغذيب
 الجسد وكذا الثالث لان عذاب القبر على قول من قال ان يبعث والبدن لما صار تراباً
 او ماداً لم يبق بدننا فانا نقول لما وجب القول بالعذاب بعد ما صار في الاندوان تراباً او ماداً
 ايضا لان الله تعالى قد اراد ان يعبد الا البدن نوع حيوة فبما لم بالعذاب وتبليد وان صار
 تراباً او ماداً فان قبل وذلك النوع من الحيوة نوع بكل جزء من البدن عاصدة او بكل
 الاجزاء حية واحدة وكل منهما لا يجوز اما الاول فانه يلزم ان تكون الحية الواحدة
 قائمة بمحال كثير وهو محال قلنا هذا منقوض بما قبل الموت وليس لاحد ان يقول سنالك النوع
 في بدن الانسان لا يخلو اما ان كانت بكل جزء من البدن روح على جنس او روح واحدة
 يقوم بكل البدن لا يجوز الاول لان الاول الانسان الواحد حسد يلزم ان يكون محلة
 محال لان نقول الروح في محل واحد واثنان في لعنوا الانسان وكل جزء بذلك لا ثم يحسن
 الاشياء فكذلك معنا ولا نه لا يلزم ايضا كونه لتاسي سبب قيام الحية في كل جزء لان محتم
 قيام الحية في محل لا يوجب كونه انسانا كما في سائر الحيوانات من غير الانسان فان قبل كون
 الروح في محل وظهور آثاره في سائر البدن مستتمه حال الحية لان لكل ابدن متصل بعضها
 ببعض فلا يعبدان يكون الروح في محل من البدن ويظهر آثاره في الاجزاء او اما اذا انشأت وتفرقت
 اجزأ فلا يمكن ان يقال كان الروح في محل ويظهر آثاره في الاجزاء الان كل واحد من الاجزاء متصل
 عن الآخر قلنا الله تعالى قد اراد الايجاد والعدم وقد نزع من الحية في كل لجزء البدن
 وان كانت مفترقة لما ان اصل عذاب القبر ثابت بالادلة السمعية فيجب قبولها وان
 بقا البنية واجتماع اجزاء البدن ليس بشرط لوجوه الحية الا يترك ان الله تعالى موصوف

في العلم العظيم ايضا

۱. متفکران

فصل في وعيد فساق المسلمين لما فرغ من بيان عذاب القبر شرحه بيان
فساق المسلمين لان فساق المسلمين ممن يخفق في حق عذاب القبر غير انه قد ذكر عذاب القبر على ذكر
وعيد فساق المسلمين لان عذاب القبر ثابت في حق الكفار والنفاق فكذلك ذكر عذاب القبر على ذكر الخبوس
وذكر العناق بمنزلة ذكر النوح والفرح اية في بعد ذكر الخبوس احتلف الناس في العظة من اهل
القبلة اما من اهل القبلة اهل السنة الذين يصلون من وجههم الى القبلة ومن الكعبة اما الحكم
فلقولهم نعم ومن يعص الله ورسوله ويتق حدوده يدخلهم ناراً خالداً فيها وجه النسل هذه الآية
على اثبات ان حكمهم انهم في التخلية النار من ان الذنوب كلها في حتم ^{السيبيان}
واحد يعني ان الكفر ايضا يسمى عصيانا قال الله تعالى وجاء فرعون ومن قبله والموتى في النار
فصوصا رسولهم انهم رتب الله تعالى جزاء التخلية النار على كل من عصي في خلقا

3

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١

في هذه الآية علم بهذا ان كل من عصى سبحانه النجاسة النار وهو المدعى وقوله يحكم بما انزل الله
 ما دللهم الكافرون فوج العتلى ان المؤمن لما عصى الله تعالى يحكم بما انزل الله ان لم يعمل ما
 انزل الله لان الله تعالى يتركه شرعية العتلى حتى يكون له عاملا بعبادته بما انزل الله من ان
 يترك المعاصي لان يقول الله تعالى اطلق اسم الكافر عن من لم يحكم بما انزل الله فكان ذلك
 الاطلاق متناوئ لعل من عصى الله لما ان كل من لم يحكم بما انزل الله فهو عاصي الا في الاصل
 لكن هو الكتاب شيء فوج فوج من قرفت الوجلي اي عيشته فيكون له من المتزلفين
 الذين تزلزلت ايمانهم والكفر منزلة لا يوصف الوجلي ذلك الشبهة لا بالابان وبالكفر وقوله
 ايجاز قول اهل السنة والجماعة منهم من قال انه منافق وهو فاسق وهو قول الحسن
 البصري اما السني فظا هو لانه خرج عن طاعة الله تعالى بارتكابه الكيف واما النفاق
 فانه خالف بطعن اعطى بلباسه من الابان وحظ صدور وقيل هذه دلالة ومما
 من النفاق بدل عليه ما ذكر عن النبي ص انه قال علامة المنافق ثمانية اذا ابيت
 خان واذا احدث كذبا واذا وعد اخلف ومثله هذه الاشياء ايضا وبها يكون عصيانا
 نيا وبها ايجاب اسم النفاق وحكمه بحللة النايان ما في قبل التوبة فان قيل القول
 بالتحللة في النار حكم الكفار فكيف يكون ذلك قوله بالترية بترية التوبة حتى كما ج
 الكبيرة قلت قول المعتزلة حتى صاحب الكيف بالترية بين التوبة انما يكون ذلك حتى
 ان سمح حيث يقولون انه فاسق لا مؤمن ولا كافر لان حتى احكم بدنه حتى احكم هو الكافر
 سواء فكان في الآية دليل ان سمح الحكم جميعا اما ان سمح فقولنا نعم ولما الذين فسقوا واما
 الحكم فقولنا نعم فالنار ولما اهل الحق فانهم يقولون ان من ارتكب كبيرة غير مستحل
 لها الى الكبيرة ولا يستحق بئس نبي ومثله او الكفر في عدم ما صرح ان المؤمن عند ارتكابه الكبيرة
 اذا ان خاف من الله تعالى ورجع عن عقوبته ويحرم يستحل للكفر ويحرم يستحق بالشارع
 كل اسم المؤمن ومن قوله هذا اسم المؤمن الوجل الذي ارتكب كبيرة وهو مؤمن اذا كان

الكسار

غ

وغیره الاسماء

اذا كان متعصفا لله الاضاف الى اربعة عند ارتكابه الكبيرة كان مؤمنا والا فلا وبهذا يخاف على اعوان زماننا
 ما في نفاق ايمانهم فان لا توجب قتلهم شيئا من اثار الحق من الله فيما ارتكبوا من الخطايا باخذ اهل المسلمين
 ومنهم وهتك حرمتهم وقوله ولم ينزل عليه آياته بضم الراء ان لم يفارق عنه ايمانه ولا يخرج
 من الايمان الا من الباب الذي دخله من فوض ذلك الباب الذي دخل الايمان وهو من ايمانه داخل
 الايمان من باب التصديق فاما لم يرد في التصديق فيه بالتكذيب العياذ بالله لا يخرج من الايمان وذلك
 لان الانسان اذا كان متعصفا باحد الضدين من الافعال الاخر من الاتصاف به ما لم يتصور بصدده
 الاخر وعند ذلك ينقض فيه الضد الاول كالحل في كونه السلوك والاختصاص والافراق ثم صدق ان اركض
 التصديق بالتكذيب فاما لم يتبدل تصديق المؤمن بالتكذيب لا ينتفي عنه الايمان وارتكاب الكبيرة ليس بصد
 الايمان فلا ينفى عنه اسم الايمان لا ارتكابه بالذنب بل ضد الايمان التكذيب لا غير بارتكابه الكبيرة بل هو فاسق
 لا يخرج من هذا الا ان العسوق هو الجرح عن الايمان وهو الطاعة والفسق لا يخرج مع الايمان وليس يخرج مع
 الايمان لان الايمان ليس بصدقه وهو ذكر في الكفاية ان ارتكابه الذنب ومخالفة امر الله لم يزل مطرقة
 للاستحلال والاستحلال لا يكون تكذيبا لله رد الا من لان المؤمن ان ارتكب الذنب ما الغلبة شوق
 او ايقية او كسيرة بل هو في ذلك مع خفي العقاب ودجاء العقوب والفرج على التوبة في المستقبل وكل ذلك
 لا ينافي التصديق بل هو نتيجة الايمان بالله ومعرفته ذاته وصفاته وامره ونهيته مثاله الطيب اذا
 على المؤمن عن اكل ما يضره وامره بالاحتياط وقد صدق في بعض ذلك وقد قوله ثم اياه باحد الكفاية
 شهوته ويرجى ان لا يضره وخفي ان يضره ويندم على اكله يعني ان الطيب ناصح له في التمسك وهو
 بنفسه في الاكل ويحيا في ملاه الطيب على ذلك لا يكون هذا رد الا من الطيب الاستحلال في كذا هذا
 وقال المصنف رحمه الله والدليل لنا ان الايمان هو التصديق بصدقة التكذيب فاما لم يتبدل التصديق
 بالتكذيب بقى الذات وما كما ان القيام فاما لم يتبدل القعود بقى الذات قايا وكذا لا واسطة
 من التصديق والتكذيب الا الدتيا به هو ايضا كقولك بل من الايمان والكفر واسطة والقول
 بالفرق من المتزلفين في غير معقود والفسوق لغة عبارة عن الخروج من جرح عتبار امر من امر

بغ

انما

رما

الله تعالى يكون سقا وكذا العصيان عن عالمه من فعله لا عن الجوع والتكدر وليس من ضرورة محال
 لا من الجوع عن اليتار التذنب اخللا في مساو من خصوصنا في هذا العاسق الذي لم ياتر
 الاوامر لا يحج اوله استخفافا من امره للسبيل وحيدة او افقة او غلبة شهوة او دجاء عفو ولا مفا
 مصافة من الجوع عن اليتار ومخالفة من على هذا الوجه ومن الصدوق ولم يكن من ضرورة حصول
 اي حصول محال من انعدام التصديق بل في الصدوق ثابلا خلافا في مساو من خصوص اذ لا
 فيه وما دام التصديق لا سا كان المكذب مغرما بالقول يكفر والتكذب من عدم اوبن الايمان
 والصدوق قائم او بشوق النفاق والتصدق في القلب متقرر رطاهر المساد بين الخطاء فكان
 قى له بالقول يكفر والتكذب من عدم اشارة الى قول الخراج اوبن الايمان الصدوق قائم اشارة
 الى قول الطعنة وبشوق النفاق والصدوق في القلب متقرر اشارة الى قول الحسن البصري
 وما يزعج المعزلة انا نأخذ المتفق عليه من المختلف فيه يعني ان اطلاق اسم الفسق على اطلاق ما
 والمنافق وادرك من اسم المؤمن والكافر مختلف فيه فاخذنا بطرح عليه وترضا المحلوف فيه قول باطل
 لما ذكر في الكتاب وما ذكر اهل النظر ان خنله في قول الحسن اجماع على بطلان قولنا وهذا
 ذكره في السلام البرودي رحمه الله ايضا في باب الاجماع من اصول الفقه مع ان الصحابة اذا اختلفوا
 في شيء كان اجماعا ان ما خرج من اقوالهم باطلا وهو صريح في ذلك ايضا وهذا ان اختلفوا اذا
 وقع في الحكم بين رجلين في ادراك واحد منهما صاحب ان ما قلته باطلا والقول الثالث الذي هو خارج
 عن قولنا باطل ايضا وكما يتفق على بطلان القول الخارج عن قولنا فان قلت مشكلا على هذا ما
 اختاره المتأخرون في ضمان الجير المشترك بالضمان النصف مع ان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا
 على القولين لا غير قال بعضهم منهم على انهم اذا اهلكوا العنز في يد الجير مشترك من غير صنعة لا يضمن
 قيمته اصله كما هو قول الجسدية رضي الله تعالى عنهم وقال الآخرون منهم عمر رضي الله عنه ضمن قيمته كما هو قول
 لي وسواءهما الله ثم اختار المتأخرون في الغنم ضمان النصف والقول بضمان النصف قولنا خارج عن اهل
 الصحابة رضي الله عنهم كلام مما وجه اختار المتأخرون في ذلك مع هذا الاصل المقرر الذي ذكرته قلت الفرق

الخارج

ولا ذكره النظر

سبها من وجوه احدها ان الذي يحدده من المسائل الاعتقادية مكان الاصل فيها ان يقال ان
 ما اعتقدته وقلت به حق يقين وما قاله غيره باطلا يقين فصح في مثل هذا ان يقال لا اختلاف على
 القولين اجماع على بطلان قولنا خارج عن قولنا وما الذي ذكرته من مثل الاجازة فمن المسائل الا
 حتمادية فلا يصح فيها ان يقال ان ما قلته حق قطعا ويقينا وما قاله غيره باطلا وطعنا بل الصواب
 فيه ان يقال ان ما قلته حق تحت الخطاء وما قاله غيره خطأ تحت الصواب وما ذكرته من معنى اجماع
 على بطلان القول الثالث انما ذلك حيث انظر الى ظاهره حيث الواقع ان ذلك اجماع لو ثبت انما
 يثبت بالسكوت في ثبوت اجماع بسكوت البعض لاختلاف من العلماء فلا يكون بطلان القول الثالث
 قطعا ميبه للتأخير من اجتناد القول الخارج عن القولين واما في المسائل الاعتقادية فلا مكان القول
 الخارج عن قول العلماء علوما عليه البطلان والثاني في الامام محمد بن الاسلام رحمه الله في باب اجماع
 اذا صادوا اجماعا يحدده في السلف كان يصح من الصحابة والشيخ ذلك جازي مثله حتى اذا ثبت
 حكم باجماعهم محوران لجمع اذ لم يكن على خلافه ففسخ به الاول ويستوي في ذلك ان يكون في عصرين وعصر واحد
 او في عصر واحد ففي حواشي الشيخ ثم لو ثبت اجماع على بطلان القول الثالث لثبت بالسكوت في ثبوت
 الاجماع بسكوت البعض اختلا في مكان بسكوت الكل او في مكان بسكوت فيه اختلا في مكان كان كذلك جاز
 للمساخرين ان يجمعوا على حكم في العلم الاول الثالث اجماع بسكوت الكل وان هو في اجماع بالعلم
 على ما ذكره في السلام رحمه الله والثالث ان حمله الاجازة في اجتناد المتأخرين بضمان علم
 باقوان الصحابة حكم من وجوه فانما قلنا ما يصح على النصف كان ذلك من حط النصف بعد وجوب الكل
 وابقاء لوجوب النصف كما كان في ان علم يقول من يقول بالضمان وما قلنا بعد وجوب النصف كان
 ذلك علم في النصف يقول من يقول بعدم الضمان واما انجاب النصف فاسدا مبق منه باعتبار ان
 المصاحبة في اقرب الياس منه اعانة من علمه في يده فعلم هذا ان فيه علما باقوان الصحابة رضي الله عنهم
 نقد الاما واما الذي نحن بصدده من قولنا فيضام وصف آخر في صف الفسق هو الوصف المضموم لا
 وصف الفسق لانه غير ملتزم عند لقولنا غيره به في المنطوق اليه عنده هو الوصف المضموم الى الفسق

كالمؤمن وادى فو المنافع في كلامه يقال القوله اولى ذلك الوضوء المقصود كان هو خالف
 للكل مكان مخالف للاجماع ضروره فصح قول المصنف رحمه الله وهو خروج عن الاجماع وقوله
 والخذ بالاجماع مخالف للاجماع من جميع جهات فالحاش بالباء كخالفة متعلقة بالخذ وكله على متعلقته
 متصله بخالف الاجماع اي الاخذ بالاجماع على وجه مخالف للاجماع بطريق جمل فاحش بنفسه
 في صيغة مخالف للاجماع بوجه واحد فحش الجملة لما يحصل عند الخالف للاجماع بوجه واحد فحش الجملة
 انما حصل عند الخالف للاجماع بانضمام الوجه الثاني الى الوجه الاول فلهذا واحد من وجهين من مخالف
 للاجماع هو العدم والقول الرابع فان اصحاب الاقوال الثلاثة يقولون ان الذي اجمعوا على بطلان القول
 الرابع ما قلنا ان واحد من اصحاب الاقوال الثلاثة يقولون ان الذي يقول ما جازي باطلا وقوله
 والقول الثالث الذي يكون قولاً ابعاً عند انضمام قوله باطلا ايضا كان اصحاب الاقوال الثلاثة
 مجمعين على بطلان القول الرابع فان العدم والقول الرابع مخالف للاجماع اصحاب الاقوال الثلاثة
 بهذا الطريق والثاني من مخالف للاجماع هو احداث القول بالمنزلة من الايمان والكفر والامتناع
 اجمعوا على انه لا واسطه بين الايمان والكفر لان واحد منها مضاد للآخر لان التصديق ضد التكذيب
 والتكذيب ضد التصديق فيقع الواسطه بينهما كيقاع الواسطه من الحي كونه والسمو من فتم بان
 المنزلة من الايمان والكفر كانهما متبئين واسطه بينهما وهو مردود بالاجماع الى هذا الذي ذكرته من
 تفسير المراد بالتخصيص ان المصنف رحمه الله في التبره فان قلنا هذا الذي ذكرته من مخالف للاجماع
 هو في الحقيقة وجه واحد لا وجهان لما ان القول والقول الرابع هو عيب القول بالمنزلة من الايمان والكفر لا
 اخر وكيف يكون ذلك في لغة مخالف للاجماع بوجهين قلب بل في مخالف للاجماع من وجهين وذلك في حيث
 العموم والخصوص لان هذا الاصل وهو الاصل في القولين اجماع منها على بطلان القول الثالث
 والاصلاح في الاقوال الثلاثة اجماع منهم على بطلان القول الرابع وادنى بطريق العموم في كل موضع مما
 لا خصا فيه هذه المواضع الا ان كان العلم ان الثلاثة احلفوا في الله حكم لما المستعمل على
 للاقوال الثلاثة كما هو المعروف من حجة خاصة علمية وحقيقة وطلوعها في ظهورها فان قول الله

فما

س

وان معي بانه ظاهر ومظهر قولنا رابعا خالف الاقوال الثلاثة فهو محكوم عليه بالبطلان عند السلام لو فوج
 في الخالف للاجماع في اما القولين واسطه من الايمان والكفر فقول مخصوص بهذا الموضع وهذا القول
 وقع مخالف للاجماع ايضا فلا مشكل في مخالفة القول العام والقول الخاص فصح قوله والاخذ بالاجماع على
 الاجماع من جميع جهات فاحش فان الواجب بعد ذلك ان يثبت بطلان القول الرابع عن الاقوال السبعة
 عن الاقوال السبعة التي هي في تلك الاقوال التي رآها القول الرابع ان ايتاحق مواثب واذام
 يمكن ترجيح احد الاقوال على غير محبة التوفيق لتعارض الادلة التي ان يظهر وجهها للاقوال او الى ان ترجع الى
 من كبرها لعلم بالثبوت من يديه حتى يرشد العالم ذلك المتوقف على القول الصحيح من الاقوال او يعلم بهذا ان التوفيق
 امر عارض لان التوفيق نتيجة التعارض والتعارض امر عارض وكذا النتيجة فاما كان التوفيق امرا عارضا
 لم يثبت ان محله ذلك اصلا امرا اصليا ومنهجا مقترنا بدعوى الناس اليه والمعتبر على هذا الاصل
 فانهم لما عجزوا عن ترجيح بعض الاقوال على الثلاثة على البعض جعوا التوفيق امرا اصليا ومنهجا مقترنا
 لانفسهم فانهم لما نظروا الى الدليل الحامض قالوا انه ليس بوجه من ملاحظوا الى دليل اهل السنة والجماعة
 قالوا انه ليس بكافر وتوفيقوا وقالوا في صاحب الكبر انه ليس بوجه من ملاحظوا وقالوا فو قوله
 والذي يؤيد ما ذكرنا والمذكور هو ان من ادعى كماله لا يخرج عن الايمان فانه تعالى بقوله تعالى
 عليه بعد ادعاء الكبر في هذه الايات المذكورة في الكتاب ثم قوله والذي يؤيد موصول وصلته بالوصول
 مع صلته في كل الاشياء وفاعل يؤيد هو الضمير الراجع الى الاسم الموصول وقوله ما ذكرنا مفعول يؤيد
 وقوله ان الله تعالى اني اخبر المبتدأ الذي هو قوله والذي يؤيد وتقدمه والمذكور هو ما ذكرنا ابفا
 الله تعالى اسم الايمان على هذا المرتكز وقوله مع وجود ما عليه العميد ليد على كون ذلك القول الذي
 باشره المؤمن كبره وذلك في التمتع في فضل ما يملك الغنى الى القامع والعدو من كبره والقاضي
 ذكره في الاسلام رحمه الله ان حد الدنيا ما كان حراما محضا سمي فاحشة في الشروع في المواظبة
 ولم يسم في الشروع فاحشة لكن شريع عليها عقوبة محضة بنقض طاع اما في الدنيا بالحد والسرقة
 والربا وقتل نفس هو حرام والوعيد بالنار في الاخرة كالحال اليتم فان قلت سلمت

عن ذلك

ان الفعل الذي اوعده في القرآن على ما شره ما يعقوبه كيقينه وان ذكر الوعيد في الآية التي ذكرها اولاً
وهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم ساري للآية قلت فمتى ان سيد بقوله مع وجود
تأويله من الوعيد مجموع ما ذكره في الآيات وان لم يكن الوعيد مذكوراً في هذه الآية ففي غيرها مذكور وفي
قوله وان طائفتان من المؤمنين اقبلوا الي قتلتوا التي تتبع حتى تفي الى امر الله ما ذكره المتعالم وعيد
فيها وكذلك ذكره في القصص من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا هتد على صراط القتي وعيد على
من يشر القتل ابتداءً وختمه ان يريد ذكر الوعيد في الآية الاولى وما هو المذكور بالآية الكسرة في الآية التي هي
في معنى الآية الاولى وفي قوله تعالى سئلوا نذر من الجحيم والميسر قل فيها اثم كبير ومنافع للناس وانها البرز
نفعها وختمه ان يريد ما ذكره من النهر بطريق المبالغة وهو النهر عن قربان الصلوة وهم ساري فان ومع النهر
للجحيم خصوصاً ما اذا كان نبي مؤلداً بمباشرة الفعل المحرم موجب للوعيد حان ذكر الوعيد منه ثاب
بطريق امضاء النص على قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم ساري انما
وردت وقت ايامه من الجحيم المؤمن اذا فعل ما حاربه الا يقول احد من المسلمين انه ما سبق او ما في ادكاره
فكيف يعجز التمسك بهذه الآية على ان المؤمن اذا ارتكب كبيرة سعى مومناً حلاً في الطهارة والحوارح اذا لمعز لا
يقولون بان من يشر الفعل المباح طرح على الانسان مراعاة قلت ان هذه الآية وردت في وقت ايامه من
الجحيم فانه ذكر في الشك في قوله روي في عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه صنع طعاماً وشرباً فذاعا بقرا من
احباب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت الجحمة فاكلوا وشربوا فلما ثلوا لوجاء وقت صلاه المعروف قد تموا احدهم
ليصلهم فقرا اعبد ما تعبدون وانتم عابدون ما عبدتم فترد هذه الآية قلت العبد للفظ لا خصوص السبب
التسبيح فان معنى قوله لا تقربوا الصلوة لا تغشوها واحشوها كقولها على لا تقربوا الربا ولا تقربوا
البغوا حشر ولا تقربوا مال اليتيم والقربى هذه الالاف في الجحيم المحضه وكذا فيما نحن فيه ومما في
الفعل الجحيم المحض مستوجب للوعيد وصار الوعيد مذكوراً في آية استهتار التحفيف اي عن كونه
اهلاً للتحفيف بقوله ذلك تحفيف من رحمتكم قال في الصحاح ويقولون اهل الكذا ولا تقولون مستأهل
وللعامة بقوله وانما المستأهل هو الذي يأخذ الاهالة وهي الودك او يأكلها وأبقى لغير

تأملوا

كان الوعيد

المهاجر اسم الانسان مع عظم الوعيد بتبر الشك وهو قوله تعالى ان الذين توفيقهم الله ليدخلوا في
انفسهم مع انه قال في آخر الآية ما لكم من لايتهم من شئ تبرع هذا جعلهم مؤمنين ووجه على المؤمنين
فصرهم عند استنصارهم وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تحذروا عديدي وعدوكم اولياً فاقبوا
اللفظ ومع عدو الله اولياً كبيره مع خلاصا طبعهم باسم الايمان ولذلك في الآية للاخرة خاتمة المؤمنين
باسم الايمان والدليل على ذنبهم الامر بالتوب علم بهذا لان ارتكاب الذنب لا يزيد الايمان وقوله لا اله الا الله
وهو من قول الصالحات فان قلت هذه الايات التي ذكرها في الكتاب ذكر الله تعالى الايمان والاعمال وعملوا
الصالحات موعظة على لا في بسا ومن المعتزلة كما هو ثابت صاحب البنية الذي امر الله بالاعمال الصالحة
وعمل الاعمال الصالحة لذلك لا في ايضا ثابت صاحب البنية الذي امر الله بالاعمال الصالحة ولم يعمل
من الاعمال الصالحة شيئاً فان مدحها فيه ايضا انه لا يخلد في النار فيجوز ان يترك هذه الايات التي
ذكر الايمان مقروفاً بالاعمال الصالحة دليل على ان المؤمن الذي لم يعمل شيئاً من الاعمال الصالحة
لا يخلد في النار قلت لا ذلك لان الله تعالى كما وعد للذين الذين عملوا الاعمال الصالحة لذلك وعدوها
ايضاً للمؤمنين المطابقين من غير القيد بذكر الاعمال الصالحة قال الله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات
جنات تجري من تحتها الانهار وتلك الآيات وان لم تذكر في هذا الكتاب هذا المعنى فهو مذكور في
القرآن فكيف في محم وكان شحي رحمة الله كشراً ما يقول عند السوان بهذا الطريق بان الله تعالى
وعده الجنة للمؤمنين الذين عملوا الاعمال الصالحة وهو لا يدرك على وعد الجنة للمؤمنين بدون قرآن الاعمال الصالحة
بقوله وقد وعد ايضاً للمؤمنين من غير ذكر الاعمال الصالحة فان بقرا هذه الآية ثم يقولون اصل ان
المطلق يجري على الإطلاق والمقيد يجري على تقييده اذا كان الاطلاق التقيد في السبب كما في
صدقها لفظه ثم ان الله تعالى في هذه الايات مع قرآن الاعمال الصالحة سبب لدخول الجنة والايان مجرداً
مع ان دخول الجنة في اصله بفضله ورحمته ولا استحساناً للعباد على الله لشيء من الاشياء بسبب
اعمالهم لان ذلك الذوق على ملأ الصفا في غير ان الله ما عاملنا معاملة المتقين بفضاله وكرمه
وجوده واجبا حسام محول للايمان والاعمال الصالحة سبب لدخول الجنة والاطلاق والتقيد اذا

م

بسم الله تعالى
الذين امنوا
وعملوا
الصالحات

خول الايمان

ورد في السبب كان كل واحد منها سبب لحصول المسبب لانه لا تراخ في الاسباب لما عرفت وكان جعل الله الامور
 والاعمال الصالحة سببا لدخول الجنة بطريق الافضال والاحسان والبر والالتزام فاما قلنا ان العبد
 اذا فعل فعلا حسنا لا يحسنه على مولاه وفقا ببلته شي غير ان الله تعالى موصوف بالافضل والابر حيث قبل الاعمال
 المعيبة واعطى ثوابا ببلته الجنة المخلدة الطيبة وكان الافضل في الصورتين احدهما قبول المعيب
 وفقا ببلته الطيب والآخر قبول الاعمال التي هي الاعراض القانية وفقا ببلته الايمان بالمباقي بل افضل
 في صور لا تحصى حيث اعطى عشر حبات ثوابا ببلته الحسن الواحد بل اعطى سعاد وفقا ببله الواحد بل
 اعطى اضعاف مضاعفة كثر من غير حبة واحدة قال مرعي الذي يقرب الله قرضا حسنا مضاعف
 له اضعافا كثيرة وكان اعطاء الجنة للمؤمنين فضلا من الله تعالى في اصله وصفه محورا في فضل الاعمال
 الحسن المحمدي وان لم يكن سببا للاعمال الصالحة سوى الايمان ثم وعد الله المحمديين من ذكر الاعمال الصالحة
 صما كان في هذه الآية وكذلك معناه من الايات في ذلك وهو قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله
 من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وهذه الحسنه لو كان المراد بها العمل الصالح سوى الايمان لا
 اعتداله قبل الايمان لو كان المراد بها نفس الايمان علمنا ان الايمان محرم صاحبه حصول الثواب
 بعشر امثاله وفي الاخر الثواب الحسن وهو الجنة وما ينصف في اليه وكذلك قوله تعالى اعدوا للذين امنوا
 بالله ورسوله ليدخلنهم من المؤمنين المؤمنين حقا فجزى من نعمها لا ينهوا وقوله عليهم من قال لا اله الا الله صدق
 قلبه لانه يدخل الجنة اعمد الاموال يات في الاخبار واذا اتم موم ثمانية من اجل الجنة واذا اشد ان يدخل
 الجنة لا يحال الا في النار لان الدخول في الجنة مع الخلود في النار لا يتصور وقوله ثم هم ينسبون
 اصل الحق في محرابهم العفو عن صاحب الكبر الى الخلق او عيدا وهذا حكم ظاهر في تكلف في الحكم
 بالخلق في الوعيد لا دليل بل الخلف واللوم والظلم اما يرد على قوله لا اعلى قولنا وذلك انهم يرمون ان
 الله تعالى لا يجازي صاحب الكبر بل اني من الحسنات شي مع انه وعد على الحسنه عشر امثاله سبعين
 واصفا فامضا عفو وهو خلو وتوم ويخلد صاحب الكبر في النار اربابا دون الكفر مع ان عذاب
 الخلود في النار ابد على قدر جنايته وان ظلم ومن نسب الله تعالى الى الخلق والوثم تارة والى الظلم اخرى

حسنات

م

وهو اشتقاق من الدنيا قال العفو عن الكبر اد في ذلك لحسن الصفات التي سمي الله تعالى بها
 بها ما عفو عفوهم وعافو وعفار وعافوا لعفوه الا وجودا لما في هذه الاسباب لا الشك في عفوهم
 بالاجماع والكبار عندهم كذلك اما الصغار فان كان من تلك الصغار احسب الكبار عفوهم لا يجوز
 لله تعالى ان يعذب عليها ومن لا يجوز له تعذيب العبد لافعاله لا يكون ترك التعذيب عنه عفو او مغفرة كترى
 العبد على المباحات الواحبات التي كثر العبد على الايمان بالمباحات الواحبات فان من الى
 بالواجب ثبات عليه لا ان يترك في المباحات ان لم يشب فلا يعاقب على الاثام بها ولا يكون ترك
 العقاب على من ادى بالمباح او الواجب عفو او عذر احد لا يحق عندهم العفو والمغفرة اصلا لحق
 اى لحق ما قلنا وهو ان العفو عن صاحب الكبر جائز ان الله تعالى امر النبي صلى الله عليه وسلم باستعمار
 المؤمنين حيث استعمروا ذلك والمؤمنات اي من غير تفصيل ان المؤمنين كانوا من اصحاب
 الكبار لم لا وكذا الانبياء والرسول الملائكة يستعمرون المؤمنين كما استعمل الله تعالى عن توح علم
 انه قال اب اعفوني ووالدي لم يرحلني مؤمنا والمؤمنين المؤمنين اي مطلقا من غير
 تفصيل بانهم اصحاب كبر ام لا وكذا الخليل عليه السلام قال ربنا اعفوني ووالدي والمؤمنين يوم يقوم
 الحساب من غير تفصيل ولذا اخبر الله تعالى عن استعمار الملائكة بقوله يستحيون محذرينهم ويؤمنون
 به ويستعصمون الذين امنوا وعلى قول المعتز لم يكن احد من العفو على ما بينا فكان استعمارهم
 حسنة فلا استعمار حيث لم ينفذوا بغيره وذكر المصنف رحمه الله في هذا الموضع مودع الاثبات
 الوعيد خارج على جميع العوم ولذا ايات الوعيد والوجه الى اجراء الكل على العموم لما فيه من اتقان التناقض
 في ايات الله تعالى والتعارض ادلتته وذلك خارج عن الحكمة ثم بعد ذلك اضطررت الاقوال وبعثت المعولة
 والنجوا في ايات الوعيد احق بالعموم ما هو ابلغ في الزجر ودعت المرجحة ان ايات الوعيد احق
 بالعموم لانه احق بالذي عرف من صفات الله تعالى من الرحمة والعفو والغفران والاصل عندنا ان ما كان
 من الايات الواردة بالوعيد مقرونا بذكر الخلود في النار فهو في المستعمل لذلك لانهم لغوا
 باستحلال ذلك وادعوا على كفرهم في الحسم وذكر الحكمة لكونها سببا للكفر وطريقا اليه

ولهذا قلنا في رواية اخرى من قبلنا ان من جحد هذا قصده في القتل
كان كافرا ما ليس بغيره ويدل على ذلك في النار فمن كان يظن ان الموت اشد من الموت
ليس بغيره في القتل ولا في غيره بل هو شرعي على امتناعه ثم ثبت استغفار الانبياء والملائكة عليهم السلام
للمؤمنين واذا المؤمنون اثموا باستغفارهم بعضهم لبعض والاستغفار لمن لا يجوز تعديبه شؤنا
ترك الظلم وهذا كفر وقد اعمتة من لم يتوكل العذاب محال ولذا لم يعمدوا في ان من العباد
من استرجع العقوبة ثم الله تعالى يعفوه ويغفر له ويعفو عنه برحمته وذكر في الكفاية هذا الكلام على طريق
السؤال والجواب فقال ان قيل الايات والاحاديث اظهرت بغير شك ان الكفار مطلقا عامه قتلوا
ولو جاز العفو والمغفرة خرج بعض الذين عن قضيتهم العموم وان خلف في الخبر والخلف في الخبر
كذب لان الذنب هو الاخبار عن الخبر لا ما هو به قلنا اختلف اصحابنا في الجواب عن قوله قال بعضهم
الوعيد عام تتناول جميع العصاة من غير تخصيص ولكن يجوز الخلف في الوعيد ولا يجوز في الوعيد لان
الخلف في الوعيد حكم وفي الوعيد عدل ثم والذين يلقون بصفاته الله تعالى في قوله النوبة قالوا ليس
هذا بل ان الذنب انما يكون فيما مضى لا فيما مستقبل بل يكون هذا خلفا والخلف مذموم في
الوعيد لان الوعيد في المستقبل والآن المحقق من اصحابنا لم يرضوا بهذا الجواب وقالوا الخلف لا يجوز
على الله تعالى ان يوجب من الوعيد في الوعيد لان الوعيد فان الخلف تعديل القول وقد قال الله تعالى
بيد القول الذي لان الخلف كذا في الذنب الذي لا يحسد سواه كما في الوعيد او في الوعيد
لمحقق ان الذنب اخبار عن شيء يعلم الخبر ان الخبر خلاف ما اخبر سواه كان ذلك في الماضي او في المستقبل
قال الله تعالى ثم ان الذين يلقون بصفاته الله تعالى في قوله النوبة قالوا ليس
معكم الى ان قال الله يشهد انهم كاذبون في خلق الوعد كذا وهو انما يكون المستعمل
المستعمل وكذا خلاف الوعيد يكون كذا ايضا لان الوعيد يسمي وعدا وقد اخبر الله تعالى لا
يخلف الوعد قال الله تعالى يستحلون لنا البغايا الذين خلفوا الله وعده الى ان خلف الله ما وعد
بنزول البغايا لا يتقدم ولا يتأخر عما وعدت ان ما قاله باطل والصحيح من الجواب ان

والا

علم

الم

نقول ان من عام للاول فتمثل التخصيص وكذا المطلق لم يمتثل التمسك ومتى كان كذلك لم يكن طاهر العموم والاطلاق
حجة قطعية في المسائل الاعتقادية حكمة وقد قام دليل التخصيص والتعميم وانما يعارض النقصان
بصفة العموم او الاطلاق لا ان يمتثل العام على الخاص المطلق على المقيد وهو للتأخر عن كلام الله
تعالى ببيان ذلك ان بعض اهل الوعد ورد في عامه مطلقا كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
كان لهم اجرهم كما قالوا في سورة نازع الايمان من ان لا يدخلوا النار ولا يخرجوا منها الا اذن الله تعالى
هذا المؤمن من الذي امن وعمل الصالحات من موثقا على كل الجمع من الناس العمل حجة على الاطلاق
فلا يمتثل بقصد احد هاتين الاخرى وتخصيص احداهما من دفع الله عن كلام الله تعالى ولما احتجنا
الى تخصيص احد هاتين الاخرى ان تخصص احد الوعد بالوعد او في من الحسن وان في عملا بالاول
المقتضيه للعفو والمغفرة والشفاعة وفيما ذكر الحكم تعطيل هذه الدلائل حتى قلنا انه لو ورد
وعيد اخر في حق شخص معين احكم لجواز العفو والمغفرة والشفاعة في حق من يقول الحكم ليس
ان الله تعالى قال ان الله يعفو عن الذنوب جميعا وليس فيه قيد ولا تخصيص فليقوله العفو كل ذنب ام لا ان قلنا
نعم قد ترك من بعد ذلك تحصيل اصحاب الكفاية في النار واطلعت جميع ايات الوعيد وان قلنا لا فقد ثبتت
الذنب المطلق الى الله تعالى وانما يجوز في علم هذا ان الطريق فيه ما قلنا هو ان جمع ذنوب صاحب الكفر جائز
المغفرة على ايات العفو والمغفرة والا لا يكون ايات العفو والمغفرة معمولة في صورة ما اليه
على ما ذكرنا فان قلنا لو نظرنا الى طاهر هذه الآية لزم ان يكون الكفر جازيا للمغفرة ايضا لان ذنوب الذنوب
قلت لا كذلك فان عدم جواز مغفرة الكفر ثبت من قرأه في حق من هو قوله ان الله تعالى لا يعفو عن شركه يعفو
ما ذكره من ان ذنوب الكفر محصورة من هذه الآية فلم يبق هو جازيا للمغفرة فان قلت
ما الفرق بينه وبين الذنوب من حيث المصنف حتى لم يتوحد هو جازيا للمغفرة وفي عن قلت الفرق هو ما ذكره
في الكفاية بقوله والفرق لا محالة بين الكفر وبين الذنوب في جواز العفو والمغفرة ان الكفر
ذنب في الجنائز اذ لا جنازة فيه وانما لا يمتثل الا ما جاز في الحرم في القول وكذا يجوز العفو عنه

م

الادب

اعتماد الابد

القائد

مَجْرُوحُونَ

ومن يقتل

2

الآية كان محمداً في القادوم والآن يكون المحصل الواحد محمداً في الجنة مع كونه محمداً في النار ولا بد من
 تأويل هذه الآية تأويلاً ما في حق المستحل القتل المومح حتى كفر به فلا يلزم الحال حشده لأن أهل التفسير اجتمعوا
 على أن نزل الآية كافي في حق المستحل لعل المؤمن وأما ما تعلق بالخارج وهو تعالى فمن بعض الله تعالى ورسوله إلا
 يقولنا لهم ما تقولون في ذلك النبي، عليهم السلام أنها هل هي كانت تسمى عصياً فإن قالوا لا أذنوا
 الله تعالى في قوله وعصى آدم ربه وهو كفروا قالوا كان منهم عصياً فاقول فيهم كفروا واستحقوا الخلود
 في النار فإن قالوا نعم كفروا وإن قالوا لا ابطالوا دليلهم ثم الآية معروفة في الاستحالة على الآية دليل
 أنها وردت في الكافر لأنه تعالى في تعدد هذه والحرد جمع والمؤمن لا يتعدى جميع حدود الله تعالى على أنها
 يتبينها تكون من الأيمان وما ذكرنا أن الأيمان لا يغرم بالكفر ولا يباد ولا الكفر من العصيان
 ولا الخلود مع الأيمان فإن دليلنا على هذه الآية وردت في الكافر وبمثل الآيات سطل أيضاً فلا حلا
 قول من حمله شركاً أو منافقاً فإن الله تعالى أنفي الأيمان بالاشوائ والنفاق لا يجمع مع الأيمان
 وما ذكر من الحديث فذلك من علامة النفاق في الغلبة أمّا ما فيها من نفاق فلا وقد روي أن عطاء لما سمع
 من هذا الخبر رحمه الله قال فقلوا الحمد لله من أن أخوة يوسف عليه السلام أو من أن نواحيث القوة
 في عيابه الجبر حدثوا وكذبوا بقولهم فأكلمه الذئب ووعدهوا بقولهم وإن الله لما فظفوا فظفوا أهل
 صاده أبذل من أوصى قيل للحسن ذلك قال صدق عطاء، ودفع عن ذلك على أن الحديث على الاستحالة
 والله الموفق وقوله والناسق المطلق هو الكافر لأنه هو الخارج عن جميع طاعات الله تعالى وأما من كان
 مطيعاً لما هو راسخ طاعة وهو الأيمان وليس هو نفاق ساقط مطلق وقوله تعالى أني تجتنبوا الكبائر
 ما تنهون عنه الآية جواب عما تسألوا بهذه الآية على أن المؤمن إذا اجتنب الكبائر لا يحذر تعدته على الصغائر
 وجميع حملوا الكبائر على الذنوب بالكلية التي هي من الشرك فيقولون علم هذا أن الذنوب عرجان
 المغفرة كالاشراك في الصغائر ثم ترفع مملقة عند الاجتناب عن الكبائر قلت لا يصح هذا
 لأن الكبائر إذا كانت مطلقاً كان المراد منها أنواع الكفر وإن كانت مملقة الكفر كما ماله ولحده
 لأنه لا ذنب لبر من الكفر مساو للفظ عند الإطلاق لمصداقها ما تامل ما تامل ذلك اللفظ

۴۸

فذلك ان الكفر هو المراد منه لانه لا يدرك منه هذا الا في الدنيا والصغير في اسنان فضائيا لا
يعرف ان يدركها بل يعرف ان لا يصدقها الى غير ما كان الرجل اذا سئل ان من الاحياء بالشمس صغره او كبر
لا علم له ان علم على الاطلاق انه صغره او كبر بل بالنسبة الى الذي صغره او كبره الى النظر بالشرق
كبرته وكذا في كل ذلك ان كان في بعض الروايات ان الكبار اربع او سبع ولكن الاصح بانها اثم
اصا في العرف بنفسه بل العرف بالنسبة الى غير خلاف الكفر فانه كبره على الاطلاق لما قلناه لذلك اول
علماء وناجهم انهم قولهم ان كبروا كبروا ما هو غير ثابت في كل الكفر ولو لم يكن اما لتفهم
الكفر فتد وان كان الكل الحكم واحدا ولا في الجمع متى قيل بالجمع ينقسم الاحاد بالاحاد كقولهم ذلك
القوم ذوابهم وليس القوم ثيابهم وعلى هذا مله للجامع وهي اذا كان لرجل امرتان يقال لهما ان
دخلتاها تنس الدارين فاما طائفتان دخلتاها احدهما دارا والآخرى دارا اخرى
طلقتا جميعا وهو قول الى حمود وغيرهما انه يقال لو توفى رجل في داره في الاما لا يقع حتى تدخل
جميعا الدارين مما قاله ابو حنيفة ومما قاله الاحسان الذي يدل على صحة قولنا قولهم تعالى
في قصص يعقوب عليه السلام لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة فلم يرد ذلك من
ذلك باب وانما اراد دخول كل واحد منهم بابا على حدة والدليل على ان المراد من الكفر قراءه من قراء
ان كبروا كبروا ما تهمون على بلوط النور ان في الكفر طائفة واحدة يجوز ان يكون
به اليقين قلنا هذه الجملة وهي قوله تعالى ان كبروا ما تهمون على كبروا ما تهمون على كبروا ما تهمون
الشروط والجزاء والحكم فيها ان الشروط اوجدت في الجزاء لا حاله لما في قول الرجل لامرأته
ان دخلت الدار فاسطاطي على قولنا ليس الحكم ههنا كذلك فان الرجل اذا احتب الكفر
ولم يحس الذنوب من في شبه الله تعالى ان شاعته بعد رجائهم وان شاعته عنه على ما
هو المعروف من مدحها لنا لقوله تعالى ان الله لا يعزب عن الشرك ويعزب ما دون ذلك على
حيث وهذه الجملة التي في صدرها تقتضي بكفرا الذنوب عند الاجتناب عن الكفر
لا حاله كما هو مدح الحكم حيث يكفر الصغار عند الاجتناب عن الكبر لا حاله اقلت

لما ان الكفر

معنى قوله ان كبروا كبروا ما تهمون عن كبروا ما تهمون عن كبروا ما تهمون عن كبروا ما تهمون
لنكفيناكم وصالحكم بدلا من تلك الآية وهي قوله تعالى ان الله لا يعزب عن الشرك ويعزب ما دون
ذلك من شيا وان بعض ما دون الشرك من الذنوب ضال معلقة مشبه الله والايهزم الساقض
بشر الا تفسر ولذلك قلنا ان معنى قوله نكفروا عنكم شياكم جعلكم محلا صالحا ليعزبوا عنكم فان جزاء
الشرك يقتضي عن طاهر صغته فالتاويل اذا لم يستقيم اجراؤه على ظاهره لما في قوله تعالى من
اصطغر في حمصه غير متجاف لا ثم وان الله يغفر رجيم فان سجي رحمة كان كبر ما تهمون في هذه وامثال
الشرط امر معدوم على خطر الوجود وكذلك الجزاء امر معدوم على خطر الوجود فطاعت الجزاء ليس شرط
عند وجود الشرط كما في قوله ان دخلت الدار فاسطاطي وهذا الاصل اسمعها هاهنا لان كون
الله تعالى عموما رحما امثلا موجودا اذ لا وابدا وكيف يصح ان يكون جزاء للشوطم كان يقول رحمة الله
هذا التعليل المذكور الذي وقع جزاء للشرط طاهر هو عليل الجزاء المدوح لا ان يكون جزاء
معناه من اصله في حمصه في فعل اصطر الى تهاول الميته في مجاعة فاحل منها فالانتم مرفوع اذ قال كل
مرفوع فان الله يغفر رجيم ومثله ان يكون الخطاب في قوله ان كبروا المكافاة وان كان ما قبله
في حق المؤمنين ومثله موجود في القرآن كما في قوله تعالى هو الذي خلقكم من نساء واحدة وجعل
منها ذواتها لئلا يها الاية فان اوله في حق ادم عليه وآخيه في حق المشركين ولو كان كذلك لكان
المراد من الشياق في قوله تعالى يكفر عنكم كبر الشياق التي التمسها في حالة الكفر وهي تكفر
بالاسلام لا حاله كان هذا حسد مطر قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينهوا يعزبوا ما قد سلف
وقال عليا السلام الاسلام مجب ما قبله اما قولهم ان المؤمن اذا احتب الكبر يرفع المصاعير مكفر
فقلنا ليس كذلك لان الله تعالى لا يبارد صغره ولا كبره الا احصاها والاحصاء انما يكون
للمساواة والشوا والحق اذ لا يملك ما احصى والاحصاء واقع فيهما جميعا فكان الحاراه فيها
ايضا ثم اعلم ان ههنا مشكلة ذكرها المصنف رحمه الله في التبرص والسداد الامام رحمه الله في المصداق
قال ما حكاه محمد بن ابي اذ كان صاحب الكسب معزبا او حاريا بكفرا لانه لما ادرك الكسب مع اعتقاده

فكلمة ههنا ان
دور من احص
الكفر عن طاهر
كشبه الله تعالى
لهم الساقض
من الامتناع

السيات

م

كان كذا
في كتابه
الذي كان

انه ينفرد او يخرج عن الايمان فانه ما يراه نبيا من ذوق الله وقدر من رحمته ولا يباين من ذوق الله
الا انقوم الكافرون قالوا من بعد من رحمة ربنا الا الضالون والله الموفق **فصل**
في اثبات الشفاء على ان الشفاء من وجه الماسنة واعنا فاذكره عن ذكره عن ان قد مر
وعيد النفس على فصل اثبات الشفاء لوقوع ما يدل هذا الفصل اثبات الماسلة في ذلك الفصل وذكر
ان كياتوف في المسلمين لما كان حيا والمعمورة حتى ان الله اذ لم يكن محلا للمعصية كالنكر لا يكون محلا
للسقاء فان الخلافة بسا ومن الجسم بسا على الفصل المتقدم فان عندنا ما اذا ان يغفوا الله تعالى عن
صاحب الكسب ويعفوا من عثره واسلمه كان اولى ان يغفوا ويعفوا بشفاءهم الانبياء والاختيار
وعند المعز لما كان المعفو ممسوما من اصحاب الكبار ولا فائدة للشفاعة في حقهم بل ان الخصوم
لا ينكروا القرآن وقد ورد القرآن بانثبات الشفاء لمن رضاه الله وليس اذن له بالشفاعة
مالا جماع فكانوا قايدين ايضا لكن معنى الشفاء عندكم طلبة الرسل والملا من الدنيا الى طلبة
ان يزيدكم على ما استحقوا من الثواب من فضل قدس الخلافة بسا وسم في الشفاء في موضوعين
احدهما في معنى الشفاء الثاني في ان المشفوع له من هو معنى الشفاء عندنا طلبة العفو من الذي
وقع الجنابة في حقه سميت شفاعة انك في يطلب ان يكون المشفوع شفعا للشافع في
البينة من الجاهل وقد ذكرنا معاشها عندكم وهو طلب زيادة الدرجات المشفوع واسا
المشفوع فصاحب الكسب عندنا وعندكم هو مؤثر في ما يحجر عليه كسرة او قد جرت وقا وعبرها
فذكر بعد هذا ما ذكرنا في الموضوع حسمه وقوله لو كان لا شفاء عن المعصية الحارة
ايضا لم يكن تخصيص الكافر بالذكر في حال تقيده امره معني ولا يقال ان تخصيصه بالذكر
لا يدل على بقاء عداه حسمه كان تخصيص الكافر بعدم معصية الشفاء لم لا يدل على معصية الشفاء
للمؤمن لاننا نقول ان تخصيصه بالذكر في العقوبات يدل على بقاء عداه كقوله تعالى كلا انهم عن ربهم عنيون
لحجور ان كان الخصوم ينكرون ذلك ايضا لكن لما ثبت ذلك لا دليل حول كانه باسما جماعا وذلك
فذلك قيد في الكتاب بقوله في حال تقيده امره فان قيل لو كان خصص الكافر بعدم معصية الشفاء في حقهم

في تفسيره
الذي كان
الذي كان
الذي كان

عن

لجواب

دا لا على منفعتها في حق المؤمن لاجل الشفاء عامة في جميع المؤمنين وعندكم الشفاء محصور
بالعصاة دون المطيعين ولما قد ذكرنا ان معنى الشفاء هو طلبة عفو جناه الجاني ولما لم يكن المطيعين
جنابه لم يحقق معنى الشفاء في حقهم ولم تقع الشفاء في حقهم فانه قيل تحسم كيف يصح الاستدلال
بقوله ولو كان لا شفاء لعبر الحاروا ايضا لم يكن تخصيص الكافر ومعني ليس المراد من غير الكافر الحاروي
اذا الشهد تقع في حقها انما اريد بها كسرة احد ما افروا الاخر ما دون الفرق في معصية الشفاء عن الحارو
يدل على اثبات الشفاء لغير الكافر الذي يحق مع الشفاء في حقهم وروى على طريق الاستدلال في صلحهم
قال سفي عتي لاهل الحارو وهذا الحديث مطلقا وبطل المعنى فان قيل هذا الحديث موقوف على الظاهر
لانه خص بالشفاء اهل الدنيا وعندكم الشفاء لاهل الدنيا والصغار عامة فليسا بالشفاعة
لاهل الدنيا على الذنوب اسان اهل ادي الذنوب بالطريق الاولى وان قيل سطر على هذا اقاعدتكم
في تخصيصه بالذرية حيث قلتم ان نبي معصية الشفاء عن الكافر يدل على معصيته للمؤمنين معصية
لخصص الشفاء باهل الدنيا ان يكون الا على نبي الشفاء عن اهل الصغار قلنا لا يلزم هذا بل
هذا عكس في الاستدلال لان ثبات الشفاء لاهل اهل الدنيا كان اثباتا لاهل ادي الدنيا بالطريق
الاولى اما نبي الشفاء عن اهل الدنيا وهم الكافرون لم ياد في حق ذنبهم وهو الكفر فلا يقتضي
نفية عن اهل ادي الدنيا لانعدام رماذ في التي كانت هي في الاعلى وحاصلا ان المصروف رحم الله ابطال
تاويل المعنى لم يادوا وجيم الدلائل احدها الحديث المشهور والذي ذكره في الكتاب بقوله شفاء
لاهل الدنيا من امتي وهذا يقتضي الباب على ان اصحاب الكبار اهل الشفاء على حل المعنى فان هذا
امى بالليبر عن جاز العفو والمعصية ولا يكون اهل الشفاء اذ جواز الشفاء معصية
على جواز المعصية والثاني ان ما ذكرنا من تفسير الشفاء هو تفسير الاعانة لا تفسير الشفاء
فان تفسير الشفاء كذلك التفسير لخرقا للكم عن مواضعه والسالك الرابع يردان
على اصولهم الفاسدة بالنقض احدها ايجاب تنقيص النعمة والاخر ايجاب ابطال القول
توحيا الاصل على الله هاهنا كوران الكتاب فالباطل ينقض بعضه بعضا كما ان الحق يؤيد

بوجوب

بسم الله الرحمن الرحيم

بعض بعضه و قوله ان الطام المطلق هو الكافر في قوله تعالى الكافرون هم الطالمون وقوله
على ما مر محتمل انه اذا به ما ذكره في العا سوا المطلق بقوله العا سوا المطلق هو الكافر ولما ان كل
منها في محالها المراد على سواها ولما كان المراد من العا سوا المطلق الكافر اذا كان المراد من الطام
المطلق الكافر فمع ان استعمال العا سوا هو اذ في العا سوا بالنسبة الى العالم الا ترى ان تعالى صرح
بلفظ الطام بقوله والكا فون هم الظالمون بل جعل القبح في الظلم اشتر من القبح في الكفر على ما مر في
وجه ذلك مشبها في دافع المبتدأ عيسى فاصرا لمبتدئ من قوله ولا تنقيح يطاع اي شفع مقبول
الساعة والطامع معا وكما ان يكون ساء في الطامع دون الساع كما يقول ما عندي كما في ساء وهو
محتمل في السع و قد بان يكون عندك كذا الا ان لا يتبعو محتمل فيها حمصا بان لا يكون عندك ولا كونه
مبيعا ونحوه ولا ترى الضمير بها فجاء في هذا الشارح في الكشاف في هذه شبهة يسوى ما ذكر في الكتاب
احدهما ان الساع على ما ذكرتم سوا الامن الله تعالى ان محل عدوه وليه ان حول اهل النار و اهل الجنة
والله ليس محتمل في هذا الكلام على اصول الكلام العا سوا ان المؤمن ياركها في اللبس كرجع عن الايمان
فصير عدوا لها على اصلها المؤمن لا يصير عدوا لله ما تراءى الكفار والشبهه الثالثه ام انما القول
ما تراءى الساع اهل الكفر بخيريه للباس على الذنوب قلنا في احاب قول التور على الله عنكم للجنود
الذين يقولون ليس ما قلنا نحن فلهذا لا يحل ان يكون الساع ليا من العبد العذاب ويتكلم على الساع
ويجزي على الذنوب بل يقول لخوازها وتصورها في حق كل فرد من اصحاب الكبار ليس جوابا ليل الساع
ولا يابا من العفو والمعفو وما ذكرتم من اشياء الساع واستحالة العفو و تخليد اصحاب النار
نعرض للناس على الايمان القنوط من جهة الله وان كفر على ما ذكرنا وما نزع بعض جهالم ان الرسل
عليهم السلام متى شفعوا اقل دخول النار فسطح حسدا ما ذوتهم من اخبار الخروج
عن النار اذ قد حو لهم النار فلا حاجة حسدا الى الساع اذ قد تواتر بعد ذنوبهم فبعد ذلك كبر وحرف
لا يحال على اصحابهم فلا يبد الساع سوا الله لا نقول انهم يشفعون حين يوحى لهم بالشفاعه
على ما قال الله تعالى من حدى الذي يشفع الا ما ذكرتم في حق المعوض قد نوحى قول حوام النار في حق بعضهم

والطامع هو الذي لا يرضى بما قسم الله له من النعم بل يطمع في غيرها
والطامع هو الذي لا يرضى بما قسم الله له من النعم بل يطمع في غيرها
والطامع هو الذي لا يرضى بما قسم الله له من النعم بل يطمع في غيرها

سرف

بعد حصوله قبل استغناء ما استوجبوا من العقوبة في حق بعضهم لا يوحى لهم فيؤذون بقدر نفعهم
ويستوفون منهم ما استوجبوا من العقوبة على جرائمهم ويتعلقون ايضا ببعض الاخبار كما في قوله عليهم
من تحشر سقا فقتل نفسه هو يتحساه في نار جهنم خالدا محمدا وما ابدوا وكذا المروي لا يوحى في النار وهو
مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن قلنا ان كلامنا محمول على المستحق بدل عليه ما دوى او الرداء
ردي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا اله الا الله دخل الجنة قال لا رسول الله ان في ان سرق
وانه ردد ذلك حتى في الساعة والماله نعم وان زعم انما في الرداء الى هذا ان ردد الله ما سرقه وان قلده
ما حاسبنا عما ذكر في اللث في سورة البقرة في بعض قولهم تعالى واتقوا يوما لا تحصى نفس شيئا
ولا ان منها سفاعه الا الواحد منها عدل حيث سأل نفسه بقوله فان قلت هل في ذلك على الساع لا نقل
للعصاهم قال قلت نعم لان في ان يقضى بعض من بعض حقا اخطت من فعل او تركه نعم ان نقل منه شفاة
شفع فعلم انما لا نقل للعصاه فلهذا حواسا عنه هذا الذي ذكره هو بناء على اصله الفاسد متناعه
الكامير حيث اخبر العصاه من حله المرتضى ومن حله من يصح الاذن بالشفاعه في حقه والعصاه يصلحون
ان يكونوا من حله المرتضى لبقاء ايمانهم وكذلك يصلحون ان يكونوا محل الشفاعة بالاذن وما شاق الشفاعة
لمن اذنته الله تعالى ولمن اذن له بالشفاعه جاء النص القطعي قال لا شفعون الا من اذنته في قال امر في
الذي يشفع عنده الا اذا نذره فعمل هذا ان عدم خرافة عن غير من يقول شفاعه بعض لبعض احرى لم يكن
على وجه العموم بل كان نذرا لا محمول على النفس التي لا تسأل الساعه في حقه ما في النفس الخافه ومن يقول اذا واجبت
تلك الابه على حواله العموم كما روي عن الصادق عليه السلام يقع العا رض من الايمان ولا يسميهم دفع العا رض الا بالافلا
من ان عدم جراه بعض عن بعض ومن يقول سفاعه لبعض احرى محمول على النفس الصا قرة لا على العصاه
المؤمنين فانهم يستنبطون من حله المرتضى ومن الاما ذون لغيره الشفاعه ولا ان العصاه المؤمنين لو لم يكونوا
محال للعفو والمعفو لم يتواحد حقوق حقه العفو والمعفو ولما كان انواع العفو والمعفو بهذه الصوره
كان محال الساعه على الطريق الا في قدر ذناه مما قبل الله الموفق **صل** ما يثبت الايمان بما ذكر
جواز الشفاعة للمؤمنين من اصحاب الكبار لم يكن بد من ما يثبت للايمان حتى تروى حوال الشفاعة لاربعين

سلم

عمل الادب
الشفاعه

سان

اني تفهم مراداً اذا دعي هذا اللفظ على منوعها المعنوي منها وهو الاركان المعنوية في الصلوة
 عند شرايطها ودفع طائفة من المال الى الفسوق والركوة عند وجود شرطها اما لو قال المراد من
 الصلوة الدعاء لا غير من الركوة الطهارة والنماء كما عرفنا شرعاً بلزوم دفع الشوائب فما هذا
 حسن من قوله قول الله تعالى في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله كثيراً وهو لفرح
 وهو لفرح كذا قوله واحل الله البيع وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله كثيراً وهو لفرح
 الساج انما بينهما اذا اردت منها ما وضع هذان اللفظان له اذ الاحكام الشرعية تنعطف
 على الالفاظ على وفق الاشياء كالمخرج للحوائج للنقل والكفاة للضم كحقها في حقوق ما ذكرنا
 وهو ان الانسان المصدق اذا لقضاه تحمي عن تغير الحلي اي لا تحقق التفاضل عند تغير الحلي
 لان التفاضل انما يحقق عند اتحاد الحلي كركله والسكون فانها لا تختلف في محل واحد واما اذا كانا
 في محلين مختلفين فيكون في مكان واحد يوصفان بالوصف الذي يخص في الحليين المختلفين من هذا
 الجنس ثلاثة المواضع الحال والمضادة وكل من هذه الوصف مع مواضع مختلفة في زمان
 واحد اذا كانا في محلين مختلفين كالبياض مع السواد والساض مع الحركة والحركة مع السكون فاف
 الاحصاء في حق اجتماع المضادين في زمان واحد اذا كانا في محلين مختلفين المضادة للوصف
 الوصفين الاخرين عند اتحاد الحلي وانما في محلهما في محل واحد والمضاد ان الحقيقة
 لما ان المتضادين هما الوصفان الموجودان في سبيل اجتماعهما في موضع واحد ولما ثبت هذا
 هتافنا الاستلزام المصدق وهو التأكيد المذكور محله القلب محله ان يكون محل المصدق
 ايضا القلب لثبوت المضادة بينهما والمضادة لا يثبت الا عند اتحاد الحلي فثبت من هذا ان
 ما يحصل من العبادات بغير القلب لا يكون اما لما ان الالبان الذي هو المصدق محله القلب
 ولا يقوم في غير محله وهو عمل الجوارح والذي يدل عليه في الدليل الذي يدل على ان الانسان ليس
 باسم لغير المصدق ان الله تعالى قريب من الانسان ومن عرفه بالاسم اي بالاسم المعروف معناه
 او بالاسم الذي هو معقول ان نضع ذلك الاسم لذلك المعنى الذي وضع له كالصلوة اسم للاركان المعنوية

وجود

الانباء

فما يصح الشئ

للموضع

المعقولة

لوجود الدعاء في تلك الاركان المعنوية او لوجود تحريك الصلوة الذي يوجد في تلك الاركان المعنوية وكما
 الركوة اسم لدفع طائفة من المال الى الفسوق وغير لوجه الله تعالى عند وجود شرطه لوجود الطهارة بآداء
 الركوة في ذلك المال الذي هو اصل معنى الركوة قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكاهم بها وقوله
 على ما فرق بين العبادات والاسماء المعنوية لما على ما قال تعالى اما نعمره سبحانه من امر بالله واليوم الآخر
 واما الصلوة والركوة والتمسك بهذه الآية على اعتقاد من ان اسم الاسماء لا يقع على غير المصدق
 من العبادات كالاقراء والصلوة والركوة وهو ان الله تعالى فرق بين الامان والعبادات في سياق مخصوص
 اي عبادات مخصوصة حيث قال من امن بالله ثم قال اقام الصلوة واتى الركوة كما فرق بين الصلوة والركوة
 باسم مخصوصين ولو كان الامان ملا للصلوة والركوة لكان تكرار اللفظ الواحد باللفظ مختلف
 من عرفايد والثاني يلزم منه حسد عطف الشئ على نفسه وهو لا يجوز والثالث انه لو كان اطلاق
 اسم احد المتعديين على الاخر مع وجود العطف لكان يطلق اسم الصلوة على الركوة وهو لا يجوز
 بالانواع وكذا لا يحد اطلاق اسم الامان على الصلوة والركوة والواجب يلزم منه ان يكون لادنى العبادات
 من المستحق والمندوبات اسم على حده وان يكون لشيء العبادات التي كانت صفة العبادات وجودها
 وهو الامان اسم خاص هو محال لهذا فان يجمع اعداء الله تعالى عند معانيه العبادات الى المصدق
 دون غيره من الاعمال ذلك كقول فوعز لما ادركه الغرق امنت انه لا اله الا الذي امنت به فهو استرا
 وقول قوم بوس على الامانة بالله وحده والدليل على ذلك قوله تعالى لا اله الا الله ولا اله الا الذي امنت به فهو استرا
 ما جاء الموتى بحقه الى حق ما علمنا وهو ان اسم الامان يقع على المصدق لا غير فلا يقع على غير الامان
 من الصلوة والركوة وهو قولهم ايها المحدث والقرمت كلهم اما الفقهاء فهم الذين ذكرناهم
 وهم مالك والشافعي والاهواي واما اصحاب الحديث فاحمد بن حنبل واسحق بن ابي حنيفة واما مالك
 اصحاب الحديث فالحارث بن اسد الطائفة وابو العباس القلانسي وابو علي الثقفى كقولهم اي حقوق ما ذكرنا
 ان اسم الامان لا يقع على الجوارح الذي ذكره من المصدق والاقراء والاعمال كلها فانه لو كان كذلك
 لم يجز ان الالبان من الاعمال لان الكل يستغني بالجزء فالان اسم واحد ولو كان اركان

رأس

لرأس

وقصد نقاشا لبيان مقتضى ما روي من الرواية في الايمان في قوله تعالى اد اثبتت
 عليهم ايمانهم زادتم ايمانهم وروي عن ابي جعفر رضي الله عنهما انهم كانوا امنوا في الجبل ثم باق في موضع ففرض
 فيؤمنون بكل فرض خاص فزاد ايمانهم بالنقص من ايمانهم في الجبل فلا يزداد من حيث الاجمال بل
 من حيث التفصيل وهذا المانع في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فاما في زماننا فلو قلنا انهم كانوا
 امنوا في الجبل اي بطريق الاجمال من غير تفصيل بان يؤمنوا بالله ومحمد ورسوله وما جاء به
 رسول الله وهذا القول كاف في الخروج عن عبادة الايمان الواجب وهذا الايمان في الاجمالي
 لا يخطو رجعة عن الايمان التفصيلي وان خلاصتها كما مل في كونه ايمانا بالله تعالى وبما يقضي عن علمه
 الايمان به وكذا الشك في ان الله عليه السلام في كل ساء عباد بوجوه في كل ساء مثل ما تقدم في الاول
 الا في صما وحرهم ثم راد عليهم في كل ساء لان تلك الرواية في نفي ادنوه عن محمد لا تجري لكم تحت
 الرواية عليهم من حيث تحرد امثاله فان بقي الايمان لا يتصور الا بهذا الطريق لا بد عرض والعرض
 لا يتغير فبما ينشأ من ثبوتها لا يتجدد امثاله ولا يتبدل ان يكون المواد منه الزيادة من حيث شره الايمان
 واشراق نوره وضيائه في قلب المؤمن بالاعمال الصالحة لزيادة شجرة الشجرة وسددها بالاعمال
 اذا الايمان انهم له نور وضياء على ما قال الله تعالى يريد ان ليظفروا نور الله على باقواهم وقال
 احسن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من نور فاما ما هو في ذاته فلا محتمل الزيادة وانقصان
 والنقصان على ما بينا كما ذكره المصنف رحمه الله وصاحب الكفاية وقوله يقول ليس العلم منه شيء
 والصواب في نقول ارجح الى من في قوله يعرف بطلان قول من جعل الايمان محورا لقوله لا يثبت
 تعليل لقوله يعرف بطلان من جعل الايمان محورا لقوله لا يثبت تعليل لقوله يعرف بطلان من جعل الايمان محورا
 لقوله لم ولم تؤمنوا بقلوبهم فابره كمن يقول لا تؤمنوا بقلوبهم فابره كمن يقول لا تؤمنوا بقلوبهم فابره
 الحكم الجبر لغو وهذا في جعل من هذا ان قول من يقول ان الايمان هو القول الجبر ليس العلم منه شيء
 في السطون كما سلك النصوص وقوله ولما هذا ايضا وصحة الرسول عليهم والاصحاب وجميع المؤمنين
 اي بالتعشير الذي يجزئ بالمتفقون يعني لو لم يكن في القلب الايمان كما في المساقفة والرسول عليهم والمؤمنون

فلا يزداد

م

قول

ولو تؤمن

انما دهم

التعشير

بما لا يخفى

والمؤمنون وحده الايمان سواء يقولون لا يجسد كان كلهم مؤمنين ووجود الايمان بالانسان فواهم كل
 من المصحح بم الله تعالى في غير ما يعرف بان الايمان لا يدخل في قلوبهم ولو لم يكن في القلب الايمان في المصحح كان مثل هذا
 المعبر عما يدل على المؤمنين ايضا فان المصنف حسد يقولون المؤمنين لا يدخل الايمان في قلوبهم ايضا وهذا
 باطل ولا في غير ما روي الله تعالى رسوله عليهم فان نكروا في قوله قل لم تؤمنوا على ما ذكر في الكتاب وهو لغير محض ولا في
 الله تعالى قال المؤمنين عليا ان اسلموا الى قوله ان كنتم صادقين ولو لم يكن الايمان بالانسان للسان الجار اذا
 قال هؤلاء فقد صدقوا فلم يكن لقوله تعالى ان كنتم صادقين معنى وقال تعالى اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات
 فامتحنوهن من الله اعلم بايمانهم ولو لم يكن الايمان بالانسان لقول الجار كل سامع واجدا ولم يكن لقوله الله اعلم
 بايمانهم معنى وكذا الله تعالى وعد المؤمنين بالثواب قال انهم في الدار الاسفل من النار وهذا فيهم من حيث
 وليس كما فركها نزلوا من نارهم بحال على ان الله تعالى شهد عليهم الكفر بقوله لا سمعوا لهم
 او لا يستعصم لهم في قوله ذلك انهم كفروا بالله فصرختم ان الله غالي فيهم نعم ان الله غالي فيهم نعم ان الله غالي فيهم نعم
 حق لم يكن كفرا شرا وكذا قال الله تعالى وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وهذه الاوجه
 هي التي اثبتها في الكتاب بقوله وهذا واضح لا مغي للاطباء وادراك جميع ما هو الدليل في الباب فيه
 جعل من خرج من الدنيا مومنا حق مسحت الحلود اي وفي القرآن بان لما فسد مؤمن حق ما عشار اي في العمل
 طاهر فوار بالايان مع ابطال ان الكفر في قلبه فخرج من الدنيا مومنا حق اي على اعتقاد الكرامة
 الكرامة مسحت الحلود في الدار الاسفل من النار فوار باطلا وهو لا اله الا الله لا اله الا الله لا اله الا الله
 ان على اجرا كمال الكفر على انه ما كافر اخفى تعني اذا اجري كان كافرا خفيا لانهم بعسور في الاقوال
 باللسان سواء كان ذلك الايمان او في الكفر فاما اجركم كمال الكفر على انه كان كافرا وان كان قلبه
 مطمئنا بالانسان كما انهم يقولون في حق المصنف انه مومنا حق ولو لم يكن الصدق لله في قلبه
 ثاب لم تحلوا له اي يحلوف من الدواعي اجرا كمال الكفر فوار باطلا وهو لا اله الا الله لا اله الا الله لا اله الا الله
 من اهل الحق لا يخلدوا اعتارا ان الله تعالى جعله مومنا حق فله مطمئنين بالانسان المؤمن من اهل الحق
 حاله لا يخلدوا اعتارا منهم من قصب طاهر وهذا طاهر قبل معناه المكروه الذي اخرج على انه كمال الكفر

فلا يزداد

وقلبه طمس بالايان هو عند الله اهل الجنة عند الكرايمانه ليس يورحان على قوده كلامهم انه خاف وهو كمن
كل قعره محله في الجنة وهذا باطل وما فعل الايمان عن المعرفة وهو او عدا يعرف بطلان قولهم فان في حق المؤمنين
الايمان وحده والمعرفة فليمان الرسل معدومة وفي حق السابق معان الرسل موجوده والايمان به معدومه
بهم اني حق ما قلنا وهو ان الايمان في القلب لا في اللسان محروجا ان من اشعل نقضا حاشته في الكيف
بنه عن اجراء حكم الايمان على لسانه اي كلمة الايمان على لسانه وهو ان يقول اشهد ان لا اله الا الله وقضا حاشته
وقال المصنف رحمه الله ان ارتفاع فعل الايمان عن المحسوس محال وتضي عامة الاوقات ولا توجد الشهادة
باللسان بل من العوال ما ينهى المرء ان يقول امن بالله واليوم الآخر والجنة والنار والرسول صلى الله عليه وسلم
حالة لوزن الكيف محال ادعاء فرض الايمان والى الله عباد الله التكليف باق والقول بوجوب حلاله
العبادة التي لا يحلها الله ولا رسوله على ان الايمان في الخضم هو الصدق وقوله يعرفون قلوبهم هو
هم من صفوا القلوب وهو جري في اصله ولكن تعامل المعتزلة في نفي صفة الله تعالى وقد رناه وهو
يقول ان الايمان هو المعرفة فلا هذا باطل لان الايمان هو الصدق هو صدق الايمان هو الصدق والكفر هو الكذب
والكذب ينفي الصدق ولا المعرفة فاذا ما فيها النكره والجهل وبضدها يتبين الاشياء وليس
كل من يصدق بغير الايمان في الايمان مجمع للانبيا والرسول عليهم السلام ومجمع الكفر مجمع للابدية تار وهو
التصديق والمعرفة باعيانهم منعدمة واحال الخبا دكانا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون انفسهم
وكانوا يلقون الحق وهم يعلمون ولم يتسلم الايمان سلك المعرفة لانعدام الصدق وثبت ما يضافه
وهو التلويح والله الموفق فان قلت ما يعرف من الصدق والمعرفة حتى جعل الصدق اياها ولم جعل المعرفة
ايانها مع ان الايمان من حيث هو الصدق فترى بيان تحديد ما ان الصدق لما يكون بعد معرفة المصدق
وما ذكرته من ثبوت تصديق الانبياء والرسول بدون معرفة اعيانهم وعدم المعرفة هناك راجع الى صفاتهم
الاخواتهم حتى لو فرضنا ان الانبياء لو لم يكونوا قبل نبينا علمهم ومع ذلك اعطوا احدنا ان قبله
انبياء كان في ذلك كفا للاعتقاده حينئذ نبيا علم هذا ان قرصية الاعفا وما في قلبه انبياء انما
لثبوت كمال الدليل القطعي وسقوط عنا وضمة معرفة اعيانهم للتفسير لا ليدل على معرفته وتوحيده

الكتب

نشره ان

فلما سفل المعرفة عن الصدق في طريق وجود الصدق كمن يفرق بينه ان المعرفة ليست بايمان الصدق
ايمان بل بينهما فرقها ليسا متحدان لان الصدق امر كسبي والمعرفة قد تحصل بدون الكسب حتى
ان يفر انسان لو وقع على شيء دون اختياره حصل له معرفة البصر بانه جدار او حجر او مدراوما او
غير ذلك بل من حشيت قلبه عليه لا اشتغال بانه هو واما الصدق فعبادة عن رباط قلبه على شيء بانه على ما عليه
من اخبار الخبر بانه لا فربط قلبه على معلوم من خبر الخبر بانه كذا امر كسبي يتسبب احتسابا للمصدق
ولذلك الصدق في محله ما يتبادر عليه بل مصر هو راس الاعمال التي فيها علمها واما المعرفة فليست كذلك
لحصولها بدون الاعتقاد على ما ذكرنا فلم يحصل لذلك الايمان لان الايمان الذي يحصل بطريق الاتصال
كسبي محال يحصل بدون الكسب وقولنا لان الايمان الذي يحصل بطريق الاتصال احتراز عن حصول الايمان
للمصبيين بطريق التنعم اهل الامور لان الايمان لا يثبت على ما هو المعروف وانما يعرف الايمان
هو الصدق وهو امر حقيقي اى ناس فخره لو انعدم بايضاده لا يثبت منه انه ما كان موجودا او حاصل
ان الايمان لما كان اصالا للصدق وهو على التخييص قد يتقيد بمحل صدق الله تعالى بما جاء به من عند الله وهو
شيء حقيقي معلوم ثم قد احصل بهذا الحد في الذات موما كالفقود والجليل والسواد والساحر وغير ذلك
لما كانت معاني معلومة للحد في جود شخصتها كان الذات بها قاعدا لسا اسود ابيض وكذا اهدا وبقوله
هو امر حقيقي فخره عن الامر الحكي فانه لم يحصل للمعروف مجموع احكامه وقد برز احكاما لم يحصل للمعروف في حق
المعتردين والاممي موجودة حكما وحول الموجود موما كذا في طائفي الصبي والجنون والماء الموح
لذ في العطش السفر وقوله يعرفون هذا قول الاشعرية فمن ساعدتهم في الموافقة المبراد يقولون ومن ساعدتهم
الخواجه كجدة المروي وغيره وقال المصداق ايم خضبال في وهو قول اصحابهم معي الموافقة
الاتيان في المصادر الموافقة بلسي سيد وقال المصداق في هذه المسئلة موافقة العبد لله ولفاءه
اياه على كفر او ايمان ثم قال الاضلا في اعسارها الى الاحلاف وما قبل ذلك من ختم له بالايان تبين انه
كان مومنا من الابد لا وحيز في آخر ساجدا من يدى الضم ولذلك عكسه على ما ذكر في الكتاب
فان قيل الحكم في الحق عندنا ايضا كذلك في الاعسار وفي حق الحق عاقبة امر وان ما من مستأجرا

بطلان

قال

في
قلم مولانا
حسام الدين السمعاني
وحسن ابن مكي

بَلِّغْهُمُ الْإِسْلَامَ

المعقوب اي صاد في علم الله ان الاشعوب ومراقبهم تعمرون علم الله ان الشخ المعقوب لو كان علم الله
تعالى انه حتم له بالبيان هو الحاصل من ان كان مكذا بالله تعالى ورسوله عليهم وكذلك في عكسه على ما ذكر في
الكتاب فهذا لا معنى له لان الحاصل ان يعرف معونه ما عساه العلم انها تتوهم فاني الله تعالى يعلم الخبي ولا يعلم
الحاصل ميت وان كان يعلم ان يكون لا محالة وكذا في كل وصف لا ادعي ان كان الامر على ما يزعمون الحاصل من معنى
يكون في الاصل الاضمر وان لم يتبين كان جبالا في عاقبه الامر هلنا او حتمت كذا ما طلا خارجا عن الحروف
دل على نطلان ذلك المصنف في الله الموقن فان قالوا ليس اذا علم الله تعالى انه حتم له بالامان فهو في
الله تعالى واذا علم انه حتم له بالكفر فهو عدو الله قلبا والولايه والعداوة يكونان بالامان والكفر
من كفر بعد ايمانه كان يبا فصادرة او كذا على الفلك المتغير على الوي والعدو دون الولايه العداوة
كما في العلم والمعلم في الاخبار والطبر عنده الله الموصى لان ذلك كتاب يقول ان شاء الله هذا
لان السعد في ما وجد بعد الامان بحقيقته ولذلك كان قول من يقول ان شاء الله مع وجود الصدق
لقول ان شاء الله يقول ان شاء الله مع وجود حقيقة ان بدينا طر وكذا هذا التزعم بركو الذين كودل بركو اليه كرك
عنصوان الشهاب اوله والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان الله تعالى شهد بالامان لمن آمن بالله ورسوله بقوله
امر الرسول ان لا يفر من دينه والمؤمنون مدح يعطى القول الذين قالوا ربنا اننا سمعنا منك يا بنيادي بالامان
ان امنوا برحمتك فامنا للآية ولم يامرهم بالاستغناء وان لم يكن لهم بالعاقبة علم وامر ايضا بالقول بذلك قوله تعالى
قولوا امنوا بالله الى هذه الكلمات والمقصود حملها وذكر في المصداق احتم الذين قالوا بالامان استغناء
في الامان بل قوله ان امنوا من مدح لنفسه واعجاب كما اذا قال ما عايدنا زاهرين بقوله تعالى اما المؤمنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم للآيات الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا واما الذين لا يجوزون الاستغناء
فاحقى ان رجلا لو دخل الاستغناء في الطلاق والعيا واليهم لم يعلم في الامان كذلك واذا كان
هذا سيطر الامان او يوم بطلان وجه الخزعنة ادنوعهم مدح النفس الى من توهم الكفر وقال الفقه
ابو الكيث رحمه الله اذا قال اموت مومنا ان شاء الله بخروا اذا قال انا مومنا ان شاء الله فلا يجوز ذلك في
الامان لعبد الله السيد موسى رحمه الله في هذا المسند في مسألة الاستغناء وما كان مستثنى اي من اسئل فقال

والله اعلم

مبارك نوازيم خلق از رب وى دانت و نفس فان معى
اليتى هو البركة وقد نزل على قومه على بناء المفعول هو يمين اذا نزل مبارك عليهم وقال ابو عبد
النفيل النفس تعالى فلان هو النفس اذا كان مازال النفس كذا فى الفصح السريرة السرا جابر العلف
والمنفعة تعالى هذا الشى اعوذ على من لدا اي انفع وقوله نفى وقه تيسر الان قوله اعوذ مع انتم شواكس
معاد اليه اى رجوع ورجوع على نفى كان فيه ايهام فيهم وقوله نفى تيسر الاحد المحلين من الاخر
وكذا لا يعين من المنصوب تعالى افناء الخلق اى انواع الخلق تعالى هو من افناء الناس اذا لم يقع مخرج
واسمهم بذكر ما احتوى من المال فى ذات الله تعالى يداو الدليل على هذا ما ذكره فى المصباح فى مناقبه
قال عمر بن الخطاب عن ابي عبد الله عليه السلام ان تصدقوا وافق خلقا لا فقلت اليوم استوايا بكرى اسبقته
صبيته يوما قال فحيث بنصف ما الى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما انت لاهلك فقلت مثله واتى لتوكر
رضي الله عنه بذكر ما عنده فقال يا ابا بكر ما انت لاهلك فقال لهم انتم انتم الله ورسوله فقلت لا اسبقه
بشئ ابدوا اقلهم فى ذات الله تعالى اى بفضاء الله مبالاة عن لومهم بلام يعنى كادى كذا ارجعت رضاي
فذلبي لى لرد ملا من خلق واعبار على كرد للملاحاة المبالة فى اللوم على حيث الرجل الحاة اذا حيرة
ولا حيث ملحة اذا اذا فكتة فوضوان الله تعالى الى لى بكرى الله عنه فزوجهم مرجع للعلم قطعا لان هذا الاح
هو اتفاق اجماع الصحابة على خلا لى بكرى الله عنه فزوجهم مرجع للعلم قطعا لان هذا الاح
فكان الاجماع على فوضوا لى بكرى الله عنه فزوجهم مرجع للعلم قطعا لان هذا الاح
وفهم عشرة الرسول عليهم واهل المدينة وقد وجد من ذلك اصر من التصدى ص لى بكرى الله عنه على
خلافة فكان هذا الاجماع ثاب بالاجماع فحاشا قطعا موجب للعلم وقال فى المصداق وان قيل
ادعية الاجماع فى امامته ولنى سخط للاجماع وعلى الرضى الله عنها كى رهان سعد بن عباد لم يبايع
لواستحق بذكر ابيه الصخرى الامامة بعد العترة الامامة على الله تعالى على طاعة والربوع عات
وان عمر بن الخطاب لم يبايعوا وديها واما سعد بن عباد فلهذا لى بكرى الله عنه
خلافة على ان خلافة سعد لا بعد خلافة لانه كان يظلم لنفسه وروى عن عمر بن الخطاب ان ابا بكر حاشا الى بيت
فاطمة رضي الله عنها وكان معن اليرس المقداد فقال على رضي الله عنه ما لى بغلطة هذا الامر ولكن جرد

لم

الى سى
المنار

عنه

لمستبداد لم يده فى و تشاور و فى قد عرفتم محاني معالي النبوة فاعلموا ان هذا اهلا وهو ان لا تقطع و ان تشاركوه
امير المؤمنين و لكما عجلت و بادوا اخوانا من الانصار و فلذلك لا بد من قبل ذلك احد منها ما قال صاحب
وامر على كل واحد منكم ان يبايع وافر من ان يبايع وافر من ان يبايع وافر من ان يبايع وافر من ان يبايع
وابو سفيان بن عاصم عن ابي عبد الله عليه السلام انك قلت خيل انما قالوا لا بد من قبل استقرار البيعة فقول
ع الدليل من الكتاب و قوله تعالى قل للذين آمنوا ايعادى الله ورسوله ان يقولوا لا بد من قبل استقرار البيعة فقول
فى احد فضل اذ لية كلام الله تعالى حيثما يلقى من العرب و حيثما يلقى من العرب و حيثما يلقى من العرب
لى العرس و بلاد العرس ايضا و جلد و رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرد بعد يعنى جلد سفا من علمه هوز
خشك نشذه يؤذى بعدى مدنى و من يرد كد شته بود از وفاته يعنى علمه الخذلان فى و لدا شتى و
خذوا محققا يعنى لم تبصروا عليا و رضى الله عنى على اى الروافض قال المنصور حمة الله عن كى كيف يظهر
ان رطفا اختارهم الله لنصرة رسوله الذى هو خير البشر و صفة الانام و خيرة من خلقه و صفا
لصحبته و الكرم بدنية الذى شتمه الاحيان و حكم بقاءه الى الابد و اظهر بيوفهم للدين حتى انتشر فى اقص
البلاد فجمعوا على المحضر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم و ابا لى اودته لافادته و الانضمام الى امره غضب الحق من صاحب
والاطفاق على خلا لى بكرى الله عنه فزوجهم مرجع للعلم قطعا لان هذا الاح
المقدس مع قبا ط من تقدم من الانس و الرسول عليهم السلام الدهر الطويل و الرمان المديد لى سبب
حل المهاجرين و الاولاد و الانصار و على تولى الشرف و الامور عنهم و الانصار على مساو غير شرف علمه مع ان شرفه انه من علمه
باسمهم صبيحهم بيهاشم و لباب بنى مناف و خايم لى بكرى الله عنه فزوجهم مرجع للعلم قطعا لان هذا الاح
نسب الاوفرون محمد و معاخر الاقر و كفت و حاشا الا منعور عشرين و جازا الى اخره و قال
فى الامور علم ان عليا رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى البحر الا حيت لا يملكه طلع خرفه
فكان لى بكرى الله عنه فى الفقه و السلطنة بحيث يملكه غضب الحق من عليا رضي الله عنه و الدليل على ذلك
رضي الله عنه كان فى غاية الشجاعة و الشهامة و كانت طاعته و رضاه مع علمه منصفه و روجه
فكان الحق و الخير اى يرضى الله عنه و كان ابا بكر و عباس مع علمه منصفه معان يروى فى الاخبار ان
العباس

لم

لم

لم

و معاد برضا
و امر
و امام روح بن محمد
عمره افیسله

آل الاعمال لله
نقل جليل عن
زكرياء صلوات
عليه والى حوت
المواالى من ران
وذكر وروادب

وعلى ما لا يتعلق به من اخبار ولا اعتبار ولا خلافه اذ لم يرو عن احد من علماء الصحابة والتابعين
ومن بعدهم انه اخذ بقول علي بن ابي طالب عليه السلام في العلم وهو باب من باب العلم لا وصول الى ما في المذهب
الا من قبل البتة بل اقراءه كانوا يناظرونه ومن بعدهم كانوا يجتادون ما هو اقرب من الصواب والامانة
لا ما ذهب اليه علي بن ابي طالب عليه السلام وليس فيه ان يكون ليس بابا بل هو اشارة الى ان علي بن ابي طالب
عليه السلام قد قال بعض الناس في الحديث دليلنا ان المذهب ابوابا سواء اذما علموا وادركوا
لا يتبع مذهب بل سعي حقيقا ولا بد للمذهب ان يكون لها ابواب لا يتعلق بمذهب بل سعي حقيقا
عليه السلام عليه السلام قال انما العلم كالماء لا ينجس بالكمالات ولا ينجس بالذوات ولا ينجس
فلا هذا في القضاء هذا كله مما ذكره المصنف رحمه الله في مواضع متفرقة في الكلام في الامامة في البصرة
فمن الشبهة ان ايضا قولهم ان الامامة اجتمعت في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله اما على ابواب
بكر وصي الله او العباس ثم ان ابابكر وعباسا ما كانا صالحين للامامة لانها كانتا كافرتين اول
الامر وكل من عرف بالله طرفة عين لا يصلح للامامة والدليل عليه قوله تعالى اذ ابتلى ابراهيم ربه
بكلمات فانتهى قال اني جاعل الناس اماما فان من خريتي قال لا انا عهدي للظالمين وجه الاستدلال
به لفظ العهد مطلق فذلك الامامة قد جرى قبل ذلك فوجب ان يكون المراد من هذا العهد هو الامامة
واذا ثبت هذا فنقول كل من كان كافرا فهو ظالم لنفسه لقوله تعالى ان الشرك ظلم عظيم وقوله والكا
هم الظالمون بهذا يعلم ان من كفر بالله طرفة عين وانما لا ينال عهد الامامة بل يقتضي هذه الآية قلنا المراد
من قوله الامانة للظالمين هو ان عدم النية مقصود على زمان خصوصه (صفحة الظلم لا بعد زوال
صفه الظلم كما في قوله تعالى ان الله لا يهدي القوم الظالمين) ما داموا هم من غلب الظلم والاي لم يزلوا
في كلام الله تعالى لما انما نرى كثيرا من الكافرين والظالمين بعد احوالهم الى الطرق المستقيمة وكما قد
كونوا على الكفر قبل الاسلام وهذا في صلاته في الدين بعد الاسلام ونقصا في مرتبة الاور
ذلك في جميع الصحابة الذين وصفهم الله تعالى بقوله والذين معا شدا على الكفار وحاء بينهم
الى قوله ذلك مثلام في التوراة ومثلهم في الانجيل الآية مع اننا قد ذكرنا ما روي في علي بن ابي طالب

لا ما ذهب

دلائل ان

على

طريق سعي

في حال صباه وحدث الاسلام يقتضي سابقه الكفر لا محالة والاسلام في ذلك انما هو حار
محيي كان هو صبا والاصحاب سواء في تقدم الكفر ولا في ضايل الصحابة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليه السلام ثابته
بطريق الاجمال مع ان من بعدهم من المسلمين كانوا مسلمين من غير ان يأتوا والاصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
كانوا كفارا قبل بعثة الرسول عليه وآله ولو كان الفضل لدوام الاسلام للصحبة لكان الامر على العكس وفخر الصحابة
وصلى الله عليهم على من بعدهم ثابت بالكتاب والسنة ما لا يدرك من قوله تعالى والذين معا شدا
على الكفار والايمة وقوله تعالى لا يتولى مثلم من اتقى من قبل الفتح وقوله تعالى من اتقى الله فله اجر كبير
من اتقى من بعد الفتح وقوله تعالى من اتقى الله فله اجر كبير من قبل الفتح مع ملكه فيل قبح الحديث قد فرغنا من اللقية في
لي بكر لانه اول من سلم واو من اتقى في الاسلام في سبيل الله وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منهم عملوا
الصالحات ان ليستمخلفتهم في الارض الآية لخطاب لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن الصحابة وصلى الله عليهم واما السنة
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا تسبوا اصحابي فلو كان احدكم انفق مثل احدى طبعا ما بلغ هذا حد ولا
ضعيف وفي رواية لي برفعة عن ابي قال عليه السلام لا تصحابي فاذا ذهبت لي اصحابي ما يؤخذوا واصحابي
امه لا متي فاذا ذهبت لي اصحابي ما يؤخذوا وفي رواية عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خير
امتى قرني ثم الذين يلونهم الى اخره وقوله ثم ان الله اعز الدين بركة امامته لي قوى دين الاسلام بركة
خلافة عمر رضي الله عنه فانه رضي الله تعالى عنه ساعد الناس سياسة ودين الامور ترتيبا وسوى امور
اليونان تسوية وعدل في قسمة ما فاء الله عليهم من الغنائم عدلا حيث سار مثالا في العالمين وصارت سنته
في ذلك فانما نال اباد الخير في كل اجر الصوارفة والامصار وجرا الانهار وعمرا الارض واغنى
الخلق وامر الطرق وسوى اوسى القوى والصعيف واستأصل من الملوك من لم يقبل الدين وانز
من قبول الجزية مع ما اهل الزهد في الدنيا واحساده الفقر ولبسة الصوف والناس الخشن ولم مناقر
جلية وفضايل طاهرة والجباب جمع جبار وهو التكرم والذكر يقبل على العفة والعتاة جمع
العاتي وهو المستمرد كالقضاء جمع القاضي وقوله اجمع من جعل عمر رضي الله عنه الامر شورى فيما بينهم
حي اجابوا كره لدا كيسان كره عمر رضي الله عنه امر خلافت راد ميار انما حال مشورة كره د مانه
بود

لام

عن عثمان

كره د مانه

وذكر في المغرور بالشورى التشاور وقوله ترك عرضي الله للخلافة شورى اي متشاورا فيها انه
رضي الله عنه جعلها في سنة لم يعتن لها واحدا وهم عمر وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد
بن ابى وقاص رضي الله عنهم وكانت جمع شرائط الامامة فيها رضي الله عن النفس العلم والفهم والقدره على القيام
بجميع ما كلف الي الامام كانت ثابتة في حقه وقد عقد عبد الرحمن بن عوف الخلافة وهو اهل العقد ولو لم
يكن من اهل عقد الخلافة لما ادخله عمر رضي الله عنه في اهل الشورى وقد انضم الي عقد عبد الرحمن
بن عوف اياه اجماع الصحابة رضي الله عنهم وهو دليل موجب للعلم قطعي وقيبي وقوله
لم يقل مطلوما شهيدا رضي الله عنه ومن المشهور ان قتله عمر رضي الله عنه الغافي وكنا نة ابن بشر
التحيتي وسواد بن جسر ابن وعبد الله بن بديل وذكاء وغيرهم من تبعهم وقوله
وكذا رضي الله عنه العقد خلافة ببيعة من لهم ولاية البيعة وهو يومئذ افضل خليفة الله
على وجه الارض واولاهم بها اي بالخلافة وهذا لانه لا يخفى على احد نبوة واختصاصه برسول
الله وترتيب اياه وترويه كونه فاطمة الزهراء رضي الله عنها واولاده ولا يفتد
ولا ورعها ما شجاعتها وبأمره وعلمه بتدبير الجيوش وقضائه مصابدا للحروب وحماية
البيضة فما صار هو رضي الله عنه مقلا سارا ابتداء لاله الله ولعقد الاية وهذا اوضح
من ان يشتغل بالشبهة ثم ان الذين ذكرتهم من قتله عمر رضي الله عنه ما قتلوه قصدوا الاستيلاء
على المدينة وهو بالفتك اهلها اذا لم يعقدوا الامامة لرجل منهم فادخلت اهل المدينة
حسرة ما دة الفتنة وعرض هذا الامر على رضي الله عنه والتمس منه وامتنع عليهم
واعلم قتل عمر واكتفى بقول لو ان قومي طأعتني سوائهم امرتهم امرا يترج الاعاديا
فما حلف اهل الفتنة على القتل باهل المدينة اجتمع وجوه المهاد جريرو الانصا رضي الله عنهم
من عشرين اليوم الثالث على ما روي من قتل عمر فسألو اهل هذا الامر واقسموا عليه
فيه فمناشروه الله تعالى في حفظ بقية الامنة وصيانة دار الهجى ودخل في ذلك بعد شدة وبعد
ان دأه مصرا ورأي القوم ان لا يعلم انه اعلم من بقى من الصحابة واولاهم جديده وبابهم حيا

قوله مل

بتدبير

من حضر منهم حزمه يثبته ثابت ولبو العيشة من الشبان ومحمد بن سلم وعمار ولبو موسى الاشعري وعبد الله
بن عباس رضي الله عنهم في حاله بكثر عددهم وقد بينا ان ليس من شرط صحة الخلافة اجماع بل هي
عقد صالح الامة من هو صالح لذلك مستجمع للشرائط العقدية وهذا يجب ان يقول ان طلحة والزبير رضي الله
بأيهاه كرها وقالوا يا بعثه ابرينا ولم يحاسبنا بقلوبنا ان امامته بدون بيعها صحيحة وهذا ايضا يجب ان
ان سعد بن ابى وقاص وسعد بن زيد واسامة بن زيد من بكثر عددهم قد روي عن نصرته فان امامته انعقدت
صحيحة بدون بيعته هؤلاء على انه لم يكن من هؤلاء طاعة امامته بل قد روي عن نصرته على حرب المسلمين حتى قال
واحد منهم لا اقاتل حتى ياتيني سيفه لسان يعرف الموم من الكافر يقول هذا موم من لا تقبله وهذا كافر
فأقبله لم يقل انك لمست يا امام واجل الطاعة بل انهم لم يأتوا بترك نصرته وان كان هو اماما لانه لم يتركهم
الى الجبر ولم يتركهم فذلك دليل على عدم الاختيار او كان اختيارهم ذلك بناء على احاديث رويها عن النبي
فان سعد بن ابى وقاص قال قال انتم كفرة وسباية فسوق ولا يلزم ان الجراخه فوق بلاد ايام روي
هو ايضا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال سيكون في فتنة القاعد فيها خير من القائم والعالم خير من الماشي والماشي
فيه خير من اب عقال واداه قال والمصطفي فيه خير من القاعد فقودا عن نصرته منا ولا يتركه
الاحاديث وتركوه وما اختاروه لانفسهم ولم يقدح ذلك في امامته ولا كانوا هم بذلك مرتكبين ما شا
وهذا كله معنى قوله في الكتاب ثم وقع الخلاف بعد ذلك في اسباب لا معنى لذكرها ههنا لاشتدادها على
يوجب ذلك قد كان هذا العقد خلافة لى ثم وقع الخلاف بين عارض رضي الله عنه وسعد بن ابى وقاص وسعد بن زيد
واسامة بن زيد حيث قد روي عن نصرته لابعثه رايهم لم يروا حقيقة امامته بل طاروا من الاحاديث
التي ذكرنا وتلك الاحاديث كانت على اسباب في الخلف لعل رضي الله عنه بالقعود عن نصرته او اراده بقوله
م وقع الخلاف بعد ذلك في اسباب ما وقع من الخلف بينه وبين معاوية رضي الله عنه قال اهل الشام بصفي وقال
المصنفون حماد بن عيسى رضي الله عنه كان هو الحق المصيب والامر ظاهر فان علي رضي الله عنه كان ممن اخطأ عمر رضي الله
في اهل الشورى فخرج ذلك من عرض رضي الله عنه شهادة انه اخطأ بذلك من رايهم مع ان المنازعة حدثت بعد
خلق امامته وتقرر خلافة وبيعة غيره وجرت بغيره ولم تكن الشهادة منعقدة ثم لا ريب لاحد من

١٧٢

١٧٣

من العلم خطي تفاوت ما بين علي ومعاوية رضي الله عنهما في الفضل والعلم والشجاعة والعناء والاب بقت
 ما فعلك في الاسلام واذا كان كذلك فخطا معاوية طاهرا الا انه فعل ايضا عن تاويل لم يصير فاسقا لا شريك
 ان مر حارب عليا رضي الله عنهما من الصحابة ومن غيرهم على التاويل لم يصير صافرا ولا فاسقا ولهذا قال علي رضي الله
 عنهما اخوانا بغوا علينا وقال ابن طلحة لما وليت من اهل هذه الآية نزعنا ما في صدورهم من غل لآية
 ثم الدليل على صحة خلافة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له انك تغتسل النكتين والمارقين والقاسطين وقاتلهم
 الخلافة بعدك يلدن سبه وقد ثبت بالدلائل انهم يومئذ رضي الله عنهم وقال عليه لعنار خيل الله عنك بعتك البينة
 الها غيرة قد قتل يوم صفين تحت راية علي رضي الله عنه ولو لم يكن علي رضي الله عنه على الحق لما كان من قتاله باغيا
 والله الموفق الاتمام استواء واحد ثم اعلموا ان من اصول اهل السنة الجماعة كفا للشان
 عن الوقوع في الصحابة وحمل امرهم على ما يوجب دفع الطعن القدر عنهم اذ هم الذين بذلوا انفسهم
 واموالهم وودعوا الدعة والراحة وتخلوا الكفا العظيمة في فطرة دين الله وهم ثقلة الدين الى
 من بعدهم وهم المكرمون بصحة خير البشر وفطرتهم وايوايته وقايتهم بانفسهم والجلود بجملة
 دونه ولهذا جعل الله في شرايط السنة ان لا يجتمع نبيذ الجور ان في حرمه نفسيتون
 الصحابة لما ثبت بطريق الشريعة في شتمهم نبيذ لو كان محرم وجب خلع فسقم في حق القول بحرمه وجوب
 لنسقم والقول بنسقم بدعته وخروج عن شرايط اهل السنة والجماعة فان قالوا انكم ترمون ان الوقية
 في الصحابة غير جارية ومن طعن فيهم واشتغل بالوقيع فيهم فهو رافض في الصحابة رضي الله عنهم طعن البعض
 البعض بل قصد البعض اذ قدم البعض صار بعضهم بذلك فاسقا على دعوى فصرتم عندهم
 عن الطعن فيهم طاعة فيهم وهو رافض عندهم فصرتم على دعوى رافضة قلنا ان ما ذكرتم في طعن
 البعض في البعض ولم يكن لا قدر نسبتهم الى الخطا فماذا ذهبوا اليه وما يلزم وما دوى ان البعض
 منهم فسوا البعض بل اكثر ما دوى ان عليا رضي الله عنه قال فيهم فيهم اخوانا بغوا علينا وكيف يستقرون
 وقد استبرأهم صادوا محمد بن قيس الاصل في الاجتهاد ان كل امر مختل العفو والاباحة فيه
 من اخطا في حق عليا وياك للاحتياط فهو معذور واذا ابدى عبودة واذبح فطماط

ما فعلك

او

الدعوة

انهم

فاسقا

الى ما صاروا

ان نظرتهم بالحق ولدا طردوا من الصحابة رضي الله عنهم كان هذا الفيل اذا الله تعالى صان محابة رسول الله
 عن اختلاف يوجب التضليل والفتنة بفضلهم ورحمتهم والقائل ان لم ترفع التباين ويعود الى الاثر
 بعد ما وقع بينهم اسباب التفرقة عن الله الموفق وقوله في افضل الامة بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لبوبكر
 ثم عمر ثم علي رضي الله عنهم والدليل على ان الافضلية بينهم على هذا الترتيب ما دوى سويذ بن غفل
 وكثير من الصحابة رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم لما ان خير الامة بعد نبينا لبوبكر ثم عمر ثم علي بن ابي طالب
 حيث هو الدليل من الكتاب على ان بابكر رضي الله عنه اكل افضل الامة قوله تعالى لا تتصرون وقد
 نصره الله الامة في الاية فصر ام صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وان الله نصره كما نصر رسول الله صلى الله عليه وسلم
 معناه اي بالنصرة ثم القاء في قوله تعالى فانزل الله سكينته عليه اي ايد الى المذلول بقوله اذ يقول لصاحبه
 ولا صاحبه بان بابكر كانت الاية من الله نازلة عليه اذ هو الذي كان عز وازالا سكينته يكون من
 كانت السكينة زايلا عنه لا على من كانت سكينته قائمة وفي الآية اثنا في النبي عليه في الغار وهو المختار
 للصحة ومثل هذا الخ صيات لم ينشأ احد من الصحابة رضي الله عنهم وان جل قدره وعظمته
 من الله وذكر في الكشوف جوابا في قوله لا تتصرون فقد نصره الله بقوله فان قلت كيف يكون
 قوله فقد نصره الله جوابا للشروط قلنا في جها واحد ما لا تتصرون فيستدركه من نصره جنس بل
 مع الرجل واحد ولا اقل من الواحد بل بقوله فقد نصره الله على انه ينصر في المستقبل كما نصره في ذلك الوقت
 والله في اوجب النصرة وجعله منصورا في ذلك الوقت فلن يكون بعد ذلك قالوا من انكر صحة لبوبكر فقد كفر
 الاسكاه كلهم الله تعالى وليس في ذلك ريب في الصحابة رضي الله عنهم ثم ذكر المصنف رحمه الله انهم كان اول
 الرجال الاجراد اسلاما بل اخلوا في الامة وان اختلفوا في ذلك ولكن الاكثر على هذا وقد قدم حسان الناس وان
 ان شاع رضي الله عنهم اسلامه بل في شعره واشهره على دوس الاشهاد فيهم المهاجرون والانصار ولم ينكر
 عليه احد فقال اذ انت ذكرت شيئا من اخي فقمه واذا راها ان بابكر ما اقل اخبر البرة انفاها واعد لها شعرة
 بعد النبي صلى الله عليه وسلم واوها باحلا المصادق الثاني في الجود بسيرة واول الناس منهم صدق الرسول
 في فضله هذا قال اهل العلم ان من صدق محمد صلى الله عليه وسلم بالرسالة ينال لبوبكر مثل ثوابه لان النبي صلى الله عليه وسلم

مع الله عليه

بهم

فيستدركه

الناس وان

شعره

قال من سن سنة حسنة وله اجرها واجرم من عمل بها الى يوم القيمة ولو لم يرد في سنة سنة
 الحسنه وهو تصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم ببلون لمثل اجر من آمن الى يوم القيمة ثم عرّفه في الله افضل
 هذه الامنة بعد لي بكره في الله عنه وكان مكرمة الاربعين به اظهر الله دينه وفرق بين الحق والباطل ولهذا
 "عليه فادق ان انا بكره في الله عنه قال حسن ولاه لوسا لفي الله على يوم القيمة وليت عليهم لقلت خير اهل
 اي خير المؤمنين وسبع ذلك اصحابه صلى الله عليه وسلم ولم ينزل عليه احدا بعد اجماع الصحابة على ذلك فظاهر
 مذهبه اصحاب القول بتفضيل عثمان رضي الله عنه بعد لي بكره وعمر وذهب الحسن بن الفضل الجواليقي محمد بن
 اسحق بن حريه من اهل الحديث الى تفضيل علي رضي الله عنه وتوفى لواله العباس القلانسي
 في خلافة هجرية اما في المفضول عليه جازيه ومناقبه كثيرة وبذلك الاموال في نفسه دون الله في مشهور
 واقامة النبي صلى الله عليه وسلم احدي يديه مقام يد عثمان في بيع الرضوان معروفة الاخبار بان الخلافة
 عليهم السلام سخي من عمره وشهوته بعد هذه التلاوة لا كلام لاحد في ان افضل الامنة بعدهم علي بن
 طالب رضي الله عنه ولا اعلم احدا يمتنع من تفضيل علي رضي الله عنه على جميع اهل بيته وخلافته اذ لم يجمع في احد
 منهم ما اجتمع فيهم من العلم والودع والاجتهاد في الدين والشجاعة والدم الموفق في كل محامات رايه
 المصنف رحمه الله في التتميم على وجوب التوضيح والتبيين وهو حسي ونعم الوكيل المعير ذكر
 في الكشكاش في تفسير قوله تعالى ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء في الحديث انه
 افتقرت اليهود على ابي بكر وسبعين فرقه كلها في المعايير للاواحدة وهي انما جازيه افتقرت اليهود
 على تبيين وسبعين فرقه كلها في المعايير للاواحدة وتفرقت امي على ثلاث وسبعين فرقه في المعايير
 الاواحدة وفي رواية المعصية قالوا امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما انا عليه واصحابي وذكر
 قبل هذا في تفسير قوله تعالى ان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله
 لتي تتبعوا الطرق المختلفة في الدين من اليهودية والنصرانية الخويصة سائر البدع عن سبيله عن صراط
 الله المستقيم وهو دين الاسلام وروي ابو ايل عن ابي حنيفة عن ابي عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم ان خط خطا
 ثم قال هذا سبيل الرشيد خط عن شاة خطوطا ثم قال هذه سبل على كل سبيل منها شيطان

لا

ايه في تلا هذه الآية ان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل اليه ثم اعلم ان الشيطان لا يملك
 ايا محمد عبد الله الشجري رحمه الله ذكر في كتاب مفرد في ذرا اهل الاوهاء والبدع وقال ان اصول هذه الاوهاء
 كلها تنشعب على ابي عشرين فرعاً وكل فرع منها فرع من هذه الاوهاء ما ان كل صفة من الاوصاف الستة معدودة في
 للاصف والستة اصناف توابت منهم هذه الاوهاء ما ان كل صفة من الاوصاف الستة معدودة في
 عتقا ببلها فكانت ثلاثاً في الاصل اولها الخارجية والرافضة وهما متضادتان ثانياً بهم القدرة
 والجبرية وهما متضادتان ثالثاً بهم الجهمية والمرجئية وهما متضادتان ثم تنشعب كل واحد من
 هذه الاوصاف الستة على ابي عشرين فرعاً في مجموع اسود وسبعين كلام في السارم اذا انقم اليها
 الصنف الناجي من النار وهم اهل السنة الجماعة كاسلاف الاصف في الامور وسبعين وهو تامل ما ذكر
 في الحديث وتقرر امي على ثلاث وسبعين كلام في المعايير الاواحدة مدار كلام الفرق الخارجية
 على الحق والحق والخير رضي الله عنهم وتكفيرهم وقالوا نحن نتولى الامر من يعنون ابا بكر
 وعمر رضي الله عنهما وتبني من الختير يعنون علي رضي الله عنه وعثمان رضي الله عنهما ولا نرضى بالحكمين
 يعنون ابا موسى الاشعري وعمر بن العاص ومدار كلام الرافضة على الغي لبي بكر وعمر رضي الله عنهما وتكفيرهما
 وكذلك عثمان رضي الله عنه وتكون منهم ومدار كلام القديري على نفي القضاء والقدر عن الله تعالى في افعال
 عبيده وخلقهم تعالى اياها ومدار كلام الجبرية على نفي الاستطاعة والقدره عن العباد اصلاً
 ويؤمنون بالخلق مجبورين في افعالهم كما راءهم القديريين في افعالهم بل خالفوا في افعالهم ومدار
 كلام الجهمية على خلق القرآن وتعطيل صفات الرحمن والقول بحدوث اسماء الله تعالى ومدار كلام المرجعية
 على تعطيل الفرائض والاحكام جملة عن اهل الامان مع اقراءهم بقدم صفات الله تعالى حيث قالوا
 ليس على اهل الامان فرض بعد ان آمنوا بالله تعالى فهو لا اصول اهل الاوهاء حصتها الله تعالى
 بفضلهم ومنه من اتباع اوهامه والشايب يادايهم وهو المفضل المثنى وعليه التكلان يقول
 العبد الضعيف حين يرضى على حجاج بر علي السفياني في حرس الله عما وجب التقيص في اولاه و
 في الفضيلة في اخره بتاريخ يوم الخميس الثامن من شهر المحرم من شهر سنة تسع وسبع مائة

تأليف
 اصناف
 من الاوهاء
 ان كل صفة من
 الاوصاف الستة
 تنشعب على ابي
 عشرين فرعاً
 وكل فرع منها
 فرع من هذه
 الاوهاء ما ان كل
 صفة من الاوصاف
 الستة معدودة
 في
 للاصف والستة
 اصناف توابت
 منهم هذه
 الاوهاء ما ان كل
 صفة من الاوصاف
 الستة معدودة
 في
 عتقا ببلها
 فكانت ثلاثاً
 في الاصل اولها
 الخارجية والرافضة
 وهما متضادتان
 ثانياً بهم القدرة
 والجبرية وهما
 متضادتان ثالثاً
 بهم الجهمية
 والمرجئية وهما
 متضادتان ثم
 تنشعب كل واحد
 من هذه الاوصاف
 الستة على ابي
 عشرين فرعاً في
 مجموع اسود
 وسبعين كلام
 في السارم اذا
 انقم اليها
 الصنف الناجي
 من النار وهم
 اهل السنة الجماعة
 كاسلاف الاصف
 في الامور وسبعين
 وهو تامل ما
 ذكر في الحديث
 وتقرر امي على
 ثلاث وسبعين
 كلام في المعايير
 الاواحدة مدار
 كلام الفرق
 الخارجية على
 الحق والحق
 والخير رضي الله
 عنهم وتكفيرهم
 وقالوا نحن
 نتولى الامر من
 يعنون ابا بكر
 وعمر رضي الله
 عنهما وتبني من
 الختير يعنون علي
 رضي الله عنه
 وعثمان رضي الله
 عنهما ولا نرضى
 بالحكمين يعنون
 ابا موسى الاشعري
 وعمر بن العاص
 ومدار كلام
 الرافضة على
 الغي لبي بكر
 وعمر رضي الله
 عنهما وتكفيرهما
 وكذلك عثمان
 رضي الله عنه
 وتكون منهم
 ومدار كلام
 القديري على
 نفي القضاء
 والقدر عن الله
 تعالى في افعال
 عبيده وخلقهم
 تعالى اياها
 ومدار كلام
 الجبرية على
 نفي الاستطاعة
 والقدره عن
 العباد اصلاً
 ويؤمنون
 بالخلق مجبورين
 في افعالهم
 كما راءهم
 القديريين في
 افعالهم بل
 خالفوا في
 افعالهم
 ومدار كلام
 الجهمية على
 خلق القرآن
 وتعطيل صفات
 الرحمن والقول
 بحدوث اسماء
 الله تعالى
 ومدار كلام
 المرجعية على
 تعطيل
 الفرائض
 والاحكام
 جملة عن اهل
 الامان مع
 اقراءهم
 بقدم صفات
 الله تعالى
 حيث قالوا
 ليس على اهل
 الامان فرض
 بعد ان آمنوا
 بالله تعالى
 فهو لا اصول
 اهل الاوهاء
 حصتها الله
 تعالى
 بفضلهم
 ومنه من
 اتباع اوهامه
 والشايب يادايهم
 وهو المفضل
 المثنى وعليه
 التكلان يقول
 العبد الضعيف
 حين يرضى
 على حجاج
 بر علي
 السفياني في
 حرس الله
 عما وجب
 التقيص في
 اولاه و
 في الفضيلة
 في اخره
 بتاريخ يوم
 الخميس
 الثامن من
 شهر المحرم
 من شهر سنة
 تسع وسبع
 مائة

والاصحاب الذين ضمنوا على حجاج بن

في حق الله تعالى في روي قدس الامام وكثير غيره في شرا في طول الاعوام مرجح
 حفظ التمهيد وقت التزعم او بان البلوغ على وجه كنت اختمه كل ليلة بذكر مقرون
 بالسبوع على الظفر بسبع وذن يتوثر بغيره وتعرف تكبيره وتفيد تفسيره وما انصرفت
 احدا في هذا الغرض ضرب الشور جدا ان يقع بين الرغيف وجامع الثور او مخافة ان يحتوى وتفر
 المتعبد من الله مثل هذا العالم المعظم مفردا بغير هذا المثل ايضا لا يدعي سناها العظم
 اذ علمته جري في كل نوع بالتحقيق وادى فيه محاسن التدقيق واشتد اليك العلي والمينة
 العظمى لنفسه على العلماء الاجل بما تنوق المتوقد ان الكلام جراه في تفتيق تبصرة الادلة جبر
 ابدى فيه ادلة يقطع نياط الخصوم والفهم باستناده ثم اردت التلميح على بالانتماس
 ليكنوا ذوى حظ من هذا النوع ما لا اقتباس من كتاباتى كذا الكون ليس البراذير في اسواط
 عاظم المنافع في انوارها في ذلك علم الكلام خوف ذوال الاسلام فلم يفعلوا اعمالا اقرب
 اقرب ابل اترضوا ما افتحو فلم يبق في يد الا الاقدام في شرح مضائق الكلام وعرف هذا جتار
 فيه ووسوف مضائقه وقلعت بواقعه واخذت بيانه من اشارات المصنف رحمه الله هو
 الجمل يتوعين واولي البيان ما اخذه من بيان الجمل وتفسيره وما اخذ من غيره ذكر نقل فيه
 ولذا ما منحت الفكر بصطيقه ولما وفقني الله تعالى مرة بعد اخرى على شرح الكتاب
 العظام محاكب لتلاوي الجرح بالدراسام او مضائقها للماء البارد حير وجه العظم
 العظمى الراصد حتى وقت على صنع هذا التمهيد في شرح التمهيد ليكون التمهيد
 دالا على ما اختصت فيه باثر التوفيق على التحقيق الحاصل بعد التدقيق وختمت
 اللعن متفرعا الى الله الكرم الذي هو الرحم الراحم وداعيك بقولي توفني والحقني بالصالحين

تم امل يوم الخميس الثاني من العشر
 من شهر المحرم من شهر سنة تسع وسبع مائة الهجرية
 السوية على يد علي صاحبها وعلى الله الكرام المسود عن اللعن

لمعت المعاملة
 بحسب الطام
 وانكسر على انفسه

